

# متفکرین اسلامی در برابر منطق یونان

مصطفی حسینی طباطبائی



# متفکرین اسلامی در برابر منطق یونان

شامل :

نقد علمای اسلام از منطق ارسطو  
و مقایسه آن با نقد فیلسوفان غرب

انتشارات قلم

اثر :

مصطفی حسینی طباطبائی

\* متفکرین اسلامی در برابر منطق یونان

\* اثر: مصطفی حسینی طباطبائی

\* تیرماه ۱۳۵۸

\* ۱۰۰۰۰ جلد

\* چاپ افست . . . .

بافتخار نسل جوان و پرشور مسلمان

در سرزمین پهناور اسلام . . . .

و

در طلیعه نخستین جمهوری اسلامی

در ایران



## بسم الله الرحمن الرحيم

برخی از ویژگیهای این کتاب :

\* تألیف کتاب در زمینه‌ای است که تاکنون کسی به این شکل و تفصیل درباره آن قلمفرسایی نکرده است .

\* هیچ سطری از کتاب ( جز مواردی که نویسنده اظهار نظر نموده ) بدون مأخذ و مستند نگارش نیافته است .

\* تنها به نقل قول «منطقی» از بزرگان فکر ، اکتفا نشده بلکه گوش به عمل آمده تا در پیرامون هر قول ، از تدقیق و تحقیق فروگذار نشود .

\* اندیشه‌های دانشمندان شرق و غرب درباره منطق ، با یکدیگر مقابله و مقایسه گردیده است .

این کتاب از یکسو نمایشگر نشاط فکری و اصالت اندیشه علمای اسلامی در برابر فرهنگ یونان است و از سوی دیگر تقدم دانشمندان مسلمان را در نقد منطق ارسطو بر فیلسوفان مغرب زمین نشان می‌دهد .

## فهرست مندرجات

### مقدمه

از صفحه ۹ تا صفحه ۱۹۶

### فصل اول - ورود منطق بجهان اسلامی

از صفحه ۲۱ تا صفحه ۳۰

- |    |                              |
|----|------------------------------|
| ۲۳ | ارسطو پدر منطق               |
| ۲۵ | مترجمان منطق در محیط اسلامی  |
| ۲۸ | مخالفین و موافقین منطق ارسطو |

### فصل دوم - توسعه و تکمیل منطق در جهان اسلامی

از صفحه ۳۱ تا صفحه ۴۴

- |    |                                |
|----|--------------------------------|
| ۳۳ | تفسیر و تطبیق منطق             |
| ۳۵ | ورود منطق در علوم اسلامی       |
| ۳۶ | تکمیل و تهذیب منطق             |
| ۳۷ | فارابی و نوآوریهای منطقی       |
| ۳۸ | ابتکار ابن سینا در منطق        |
| ۴۲ | سهروردی و اصلاح منطق           |
| ۴۳ | رازی، نقاد منطق و فلسفه یونانی |

### فصل سوم - نقد نوبختی از شکل قیاس

از صفحه ۴۵ تا صفحه ۵۴

- |    |                              |
|----|------------------------------|
| ۴۷ | نوبختی، متکلم برجسته شیعه    |
| ۴۸ | آثار نوبختی در رد منطق       |
| ۵۲ | مقدمات قیاس از دیدگاه نوبختی |

### فصل چهارم - مناظرهای کهن در نقد منطق

از صفحه ۵۵ تا صفحه ۷۱

- |    |              |
|----|--------------|
| ۵۷ | سیرافی و متی |
|----|--------------|

۵۹	آغاز مناظره
۵۹	منطق، داور نهائی و مطلق نیست
۶۱	پیوند منطق و زبان
۶۲	آیا بترجمه‌های منطق می‌توان اعتماد کرد؟
۶۲	دربارهٔ یونانیان مبالغه نباید کرد
۶۴	منطق و اختلاف بشر
۶۴	تفاوت میان منطق و نحو
۶۵	نیاز به لغت عربی
۶۶	اهل تحقیق پیش از ارسطو چه می‌کردند؟
۶۷	پرسشهای ابوسعید از متی
۶۸	ابوسعید در برابر سخن متی
۶۸	نقائص منطق
۷۰	منطق اختلافات را حل نمی‌کند

### فصل پنجم - تحقیق در اعتراضات سیرافی بر منطق

از صفحه ۷۳ تا صفحه ۱۰۱

۷۵	لزوم بررسی نقد سیرافی
۷۵	آیا اساساً "نیازی به منطق هست؟"
۸۲	آیا منطق اختلافات علمی را حل می‌کند؟
۸۶	غلو و تقصیر در شخصیت علمی ارسطو!
۸۸	مناسبات نحو و منطق
۹۴	نقد حدود منطقی
۹۹	ترجمه‌های منطق تا چه اندازه قابل اعتمادند؟
۱۰۰	دلیل خطاهای غیرمنطقی از اهل منطق

### فصل ششم - نزاع منطقی میان صوفی و حکیم

از صفحه ۱۰۳ تا صفحه ۱۱۶

۱۰۵	مذاکرهٔ ابن‌سینا و ابوسعید ابی‌الخیر
-----	--------------------------------------



- عقل و ذوق ۱۰۵  
صورت مذاکره ۱۰۸  
تحقیقی در ارزش نقد صوفی ۱۰۹

### فصل هفتم - منطق شکن!

از صفحه ۱۱۷ تا صفحه ۱۲۸

- دانشمند گمنام ۱۱۹  
ابوالنجا و حدود منطقی ۱۲۱  
قیاس از دیدگاه ابوالنجا ۱۲۳  
بررسی نظر ابوالنجا و نقد قیاس ۱۲۵

### فصل هشتم - ابن تیمیه، نقاد بزرگ منطق

از صفحه ۱۲۹ تا صفحه ۱۷۰

- شخصیت علمی ابن تیمیه ۱۳۱  
چکیده‌ای از سخنان ابن تیمیه در رد منطق ۱۳۶  
ابن تیمیه و حدود منطقی ۱۳۷  
تحقیق در رأی ابن تیمیه ۱۴۰  
فایده حد از دیدگاه ابن تیمیه ۱۴۲  
وجود و ماهیت ۱۴۵  
ذاتی و عرضی ۱۴۸  
تأیید نظر و تعقیب رأی ابن تیمیه ۱۵۰  
دور منطقی در گفتار اهل منطق! ۱۵۱  
آیا «کلی» در خارج وجود دارد؟ ۱۵۱  
آراء اهل منطق درباره «کلی منطقی» ۱۵۴  
نقد کیفیت منطقی از دیدگاه ابن تیمیه ۱۵۹  
داوری ما نسبت به نقد ابن تیمیه از قیاس ۱۶۱  
دفاع ابن تیمیه از تمثیل ۱۶۵

### فصل نهم - ابن خلدون و نقد منطق

از صفحه ۱۷۱ تا صفحه ۱۸۵

۱۷۳	دیدگاههای منطقی در مقدمه ابن خلدون
۱۷۵	عیب فرورفتن در مباحث منطق
۱۷۷	ایراد ابن خلدون بر کاربرد منطق
۱۷۹	نظری در گفتار ابن خلدون
۱۸۴	بعد از ابن خلدون!

### فصل دهم - مقایسه آراء نقادان غربی و اسلامی

از صفحه ۱۸۷ تا صفحه ۲۱۶

۱۸۹	پیشروان علوم جدید!
۱۹۰	روحربیکن و اقتباس از مسلمانان
۱۹۲	فرانسیس بیکن و نقادان اسلامی منطق
۱۹۷	دکارت و نقد قیاس
۲۰۰	جان لاک و ابن تیمیه
۲۰۴	برکلی و غزالی
۲۰۸	هبوم در برابر غزالی
۲۰۸	هگل و تضاد دیالکتیکی!
۲۱۳	جان استوارت میل و نقادان ما

### کتابنامه

از صفحه ۲۱۷ تا صفحه ۲۲۳

### اسامی اعلام

از صفحه ۲۲۴ تا صفحه ۲۳۲

۲۲۵	فهرست آیات قرآن و احادیث و اشعار
-----	----------------------------------

بسم الله الرحمن الرحيم  
يا واهب العقل لك المآيد  
إلى جنابك أنتهى المقاصد

## مقدمه

علم منطق که فارابی در کتاب اوسط کبیر آنرا «عیار العقل» نامیده و ابن سینا در منطق المشرقیین از آن به «العلم الالی»<sup>(۱)</sup> تعبیر کرده و غزالی بر آن «معیار العلم» نام نهاده و سهروردی در حکمة الاشراق آنرا «ضوابط الفکر» نامیده و صدرالدین شیرازی در اللمعات المشرقیة آنرا «قسطاس ادراکی» نام گذاشته و دیگران آنرا «هنر فکر کردن» و «علم قوانین استدلال» و جز اینها خوانده اند، دانشی است که ارسطو *aristotélés* آنرا پرداخته<sup>(۲)</sup> و از یونان به عالم اسلامی راه یافته است.

ورود منطق به جهان اسلامی با عکس العمل های گوناگونی روبرو شد بطوری که عده ای به شرح و تفسیر و برخی به اقتباس و تطبیق و دسته ای به تغییر و تکمیل و عده ای به ردّ و تخریب آن قیام کردند و اینکه برخی

---

۱- این تعبیر به اعتبار آنست که علم منطق را بمنزله «آلت» وافزاردیگر علوم شمرده اند.

۲- درباره سابقه منطق پیش از ارسطو به فصل اول همین کتاب نگاه کنید.



می‌پندارند دانشمندان اسلامی به گمان اینکه: «دانش یونانی به بلندترین درجات نائل آمده».! بطور مطلق تسلیم منطق ارسطویی شده‌اند ناشی از کمال بی‌خبری است.<sup>(۱)</sup>

متفکرین بزرگ اسلامی در گذشته همواره سعی داشتند تا در برخورد با فرهنگ یونانی نه به تسلیم محض تن در دهند و نه به عناد و حق ناپذیری بگرایند.

ابن سینا که خود از بزرگترین شارحان منطق ارسطو و حکمت مشاء بشمار می‌رود گفته است: کسی که به تصدیق بی‌دلیل بگذرد از سرشت انسانی بیرون افتد. *مَنْ تَعَوَّدَ أَنْ يُصَدِّقَ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ فَقَدْ انْسَلَخَ عَنِ الْفِطْرَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ*.<sup>(۲)</sup> بهمین جهت خودش پس از اینکه سالها در فلسفه یونانی گام زده و بر طبق منطق ارسطویی سلوک کرده است، تغییر مسیر می‌دهد و کتاب «الحکمة المشرقية» را می‌نویسد و در مقدمه آن، بر پیروان ارسطو و طرفداران فلسفه مشاء حمله می‌برد و می‌گوید:

«... این مدعیان فلسفه! که در محبت مشائی‌ها بیقرار شده‌اند! چنان می‌پندارند که خداوند، غیر از آنها کسی را راه ننموده و رحمت خود را نصیب احدی جز ایشان نکرده است! و ما با اینکه به مقام افضل گذشتگانمان (یعنی ارسطو) اعتراف داریم... می‌گوئیم بر کسی که پس از ارسطو واقع شده

۱- در کتاب «تاریخ فلسفه در اسلام» تالیف ت. ج. دی بور می‌خوانیم: «متفکران نخستین دوره اسلامی، به بلندی پایه‌دانش یونان ایمان داشتند آنچنانکه هیچگونه شکی نداشتند که آن دانش به بلندترین درجات یقین رسیده است».! تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، صفحه ۳۱. در پاسخ این سخن، مندرجات کتاب حاضر کافیهست بلکه چنانچه به مناظره ابوسعید سیرافی - که معاصرا مترجمان اولیه کتب یونانی بوده - با متی بن یونس در همین کتاب مراجعه شود به دور بودن این سخن از تحقیق، می‌توان بی‌برد.

۲- به نقل از «الأسفار الأربعة»، اثر صدرالدین شیرازی، چاپ دارالمعارف الإسلامية، جزء اول، صفحه ۳۶۴.

سزاوار است که آراء<sup>۶</sup> پراکنده<sup>۷</sup> وی را به یکدیگر نزدیک سازد و شکافی را که در بنای ارسطوئی می‌یابد مرمت کند. و به تفریع اصولی که او عطا کرده بپردازد. ولی آنکس که بعد از ارسطو آمده توانائی نیافته است تا خود را از میراث وی فارغ سازد! و سراسر عمر خویش را در فهم محاسن آراء او و حمایت متعصبانه از برخی کوتاهیها و خطاهای وی، سپری کرده است بطوریکه زندگیش سرگرم گذشته شده و مهلتی برای او نمانده است تا در آن به عقل خود مراجعه کند!<sup>۸</sup>

(... المتفلسفة المشغوفين بالمشائين، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم ينل رحمته سواهم مع اعترافنا بفضل أفضل سلفهم... و يحق على من بعده أن يلموا شعثه ويرموا ثلما يجدونه فيما بناه، ويفرغوا أصولاً أعطاه، فمن قدر من بعده على أن يفرغ نفسه عن عهد ما ورثه منه، وذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما قرط من تقصيره فهو مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة، يراجع فيها عقله)<sup>(۱)</sup>

هرچند کتاب «الحكمة المشرقية» ناتمام مانده است و جز مقدمه<sup>۹</sup> کتاب و مختصری از منطق، چیزی از آن تصنیف نشده (یا بما نرسیده است) ولی از همان مختصر می‌توان فهمید که ابن‌سینا قصد داشته تا ویرانیهای منطق و فلسفه ارسطو را نمایان سازد و به اصلاح و تکمیل آن بپردازد و در برابر حکمت مشائی، حریت عقل اسلامی را حفظ کند.

همچنین سهروردی که نماینده فلسفه اشراق و حکمت افلاطونی شمرده می‌شود و در فن منطق نیز از صاحب‌نظران بوده و دارای تألیف و تصنیف است در کتاب «حكمة الاشراق» تقلید و جمود بر اندیشه‌های دسته‌ای مخصوص را محکوم می‌کند و می‌نویسد:

«... دانش‌بر گروهی خاص وقف نیست تا پس از ایشان بر درهای ملکوت قفل زده شود... و بدترین قرون، قرن است که در آن بساط اجتهاد پیچیده شده و حرکت افکار منقطع گردد و باب مکاشفات و راه مشاهدات

۱- منطق المشرقيين (بخشی از کتاب الحکمة المشرقية) اثر ابن‌سینا، چاپ

بسته شود».

(... فَلَيْسَ الْعِلْمُ وَقْفًا عَلَى قَوْمٍ لِيُغْلَقَ بِهِمْ بَابُ الْمُلْكُوتِ ...  
وَشَرُّ الْقُرُونِ، مَا طَوِيَ فِيهِ بِسَاطُ الْأَجْتِهَادِ وَانْقَطَعَ فِيهِ سَيْرُ الْأَفْكَارِ وَانْحَسَمَ  
بَابُ الْمَكَاشِفَاتِ وَانْسَدَّ طَرِيقُ الْمَشَاهِدَاتِ).<sup>(۱)</sup>

و در کتاب «التلویحات» می نویسد: «از من و نیز از غیر من،  
تقلید مکن که معیار، تنها برهان است!»  
(و لا تقلدنی و غیره) فالعیار هو البرهان).<sup>(۲)</sup>

و درباره ارسطو اظهار نظر می کند که:

معلم اول - ارسطو طالیس - هر چند بزرگ مرتبه بوده و اندیشه‌ای  
ژرف داشته است ولی در حق او مبالغه جایز نیست! چنانکه گوید:  
(... وَالْمُعَلِّمُ الْأَوَّلُ - ارسطو طالیس - وَاِنْ كَانَ كَبِيرَ الْقَدْرِ،  
عَظِيمَ الشَّانِ، بَعِيدَ الْغُورِ، تَامَّ النَّظَرَ، لَا يَجُوزُ فِيهِ الْمَبَالِغَةُ).<sup>(۳)</sup>

و نیز فخرالدین رازی که از متکلمان بزرگ اسلامی بشمار می رود و  
شرح او بر منطق «اشارات» نشانه تبخرویی در فن منطق است ضمن کتاب  
«المباحث المشرقیة» تقلید از حکمای سلف را بسختی مورد مذمت قرار  
می دهد و البته لجاجت و تعصب در برابر آنانرا نیز کاملاً ناپسند می شمرد و  
در این باره می نویسد:

«... کسانی که به لزوم موافقت با پیشینیان در هر اندک و بسیار،  
جازم اند و جدائی از آنها را حتی در سوراخ بن خرما و پوسته نازک هسته اش  
حرام می شمردند!! می دانند که قدماء در برخی از موارد با پیشینیان خود  
مخالف بودند و بر سخنانشان اعتراض داشتند و از گفتار ایشان روی می-  
گرداندند و خود به این امر تصریح کرده اند، پس اگر اینکار مردود و غیر قابل  
قبول باشد، در آنها بخاطر مخالفت با پیشینیان خود و اعتراض به سخن

۱- حکمة الإشراق، اثر شهاب الدین سهروردی، چاپ تهران، صفحه ۱۰۹ و ۱۱۰.

۲- التلویحات اللوحیة والعرشیة (ضمن مجموعه مصنفات شیخ إشراق جلد  
یکم)، چاپ تهران، صفحه ۱۲۱.

۳- حکمة الإشراق، صفحه ۱۱.



آموزگاران خویش (مانند اعتراض ارسطو به افلاطون) عیب و نقصی را باید پذیرفت!... و چنانکه تناقض گفتار ایندسته را شناختی، تباهی راه گروهی دیگر را نیز بشناس که مقام اعتراض بر رؤسای دانشمندان و بزرگان حکماء را با هر سخن نیک و بد و نادرست و معیوبی بخود داده اند!...

(... وَإِنَّ الَّذِينَ يَجْزَمُونَ بِوُجُوبِ مُوَافَقَةِ الْأَوَّلِينَ فِي كُلِّ قَلِيلٍ وَكَثِيرٍ يُحَرِّمُونَ مَفَارِقَتَهُمْ فِي النَّقِيرِ وَالْقُطْمِيرِ، يَعْلَمُونَ أَنَّ أُولَئِكَ الْمُتَقَدِّمِينَ كَانُوا فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ لِمُتَقَدِّمِهِمْ مُخَالَفِينَ وَعَلَى كَلَامِهِمْ مُعْتَرِضِينَ وَعَنْ مَقَالَتِهِمْ مُعَرِّضِينَ وَبِذَلِكَ مُضْرَحِينَ، فَإِنَّ كَانَ ذَلِكَ مُرَدِّدًا غَيْرَ مَقْبُولٍ فَقَدْ صَارَ الْمُتَقَدِّمُ مُقَدَّوْحًا "فيه! لِمُخَالَفَةِ مُتَقَدِّمِهِ وَاعْتِرَاضِهِ عَلَى كَلَامِ مُعَلِّمِهِ!... و كما عرفت تناقض مقالات هذه الفرقة فأعرف أيضاً فساد طريقة قوم نصبوا أنفسهم لئلا يعترض على رؤساء العلماء و عظماء الحكماء بكل غث و سمين و باطل و هجين) (۱)

و همچنین ابن تیمیّه، فقیه بزرگ اهل سنت و صاحب کتاب «نصيحة اهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» که در نقد و نقض منطق ارسطویی ظاهراً بیش از همه کوشیده است، در مقدمه کتاب مزبور تصریح می کند که قبلاً منطق ارسطو را درست می شمرده و با آن سازگاری فکری داشته است، وی در مقدمه کتاب خود می نویسد: «من پیوسته می دانستم که هشیار را به منطق یونانی نیازی نیست و کودن نیز سودی از آن نمی برد، با وجود این قضایای منطق را صحیح می پنداشتم زیرا که بسیاری از آنها را صادق دیده بودم سپس خطای دسته ای از قضایای آن بر من آشکار شد».

۱- المباحث المشرقية، اثر فخرالدین رازی، چاپ هند، جلد اول، صفحه ۳ و ۴. مقایسه شود با آنچه ابن تیمیّه در کتاب «نصيحة اهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» آورده است، می نویسد: (... فان الفلسفة التي كانت قبل ارسطو وتلقاها من قبله بالقبول طعن ارسطو في كثير منها و بين خطاهم. وابن سينا و أتباعه خالفوا القدماء في طائفة من أقاويلهم المنطقية وغيرها و بينوا خطاهم. ورد الفلاسفة بعضهم على بعض أكثر من رد كل طائفة بعضهم على بعض). الرد على المنطقيين، چاپ هند، صفحه ۲۰۷.

(... فَاَنِّي كُنْتُ دَائِمًا اَعْلَمُ اَنَّ الْمَنْطِقَ الْيُونَانِيَّ ، لَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ الذَّكْيُ وَلَا يَنْتَفِعُ بِهِ الْبَلِيدُ ، وَلَكِنْ كُنْتُ اَحْسَبُ اَنَّ قَضَايَاهُ صَادِقَةٌ لِّمَا رَأَيْتُ مِنْ صَدَقٍ كَثِيرٍ مِنْهَا ثُمَّ تَبَيَّنَ لِي فِيهَا بَعْدُ خَطَا طَائِفَةٍ مِنْ قَضَايَاهُ .<sup>(۱)</sup>)

این نمونه نوشته‌ها که نظایرشان در آثار علمای اسلامی فراوان یافت می‌شود نشان می‌دهند که دانشمندان ما ، تحت تأثیر تعالیم عالیه اسلام قرار داشتند که از طرفی توصیه می‌کند پیروانش : «هر سخنی را بشنوند ، سپس بهترین سخن را پیروی کنند»

(... فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ ، فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ<sup>(۲)</sup>) و : «حکمت را گمشده خود بدانند و در هر جا و از هر کس باشد آنرا بگیرند» (الْكَلِمَةُ الْحَكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا<sup>(۳)</sup> - خُذِ الْحَكْمَةَ أَنْتِ كَانَتْ<sup>(۴)</sup> - فَخُذِ الْحَكْمَةَ وَلَوْ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ<sup>(۵)</sup>) و از سوی دیگر فرمان می‌دهد که از سر تقلید و بدون دلیل راه نسپرد و : «چیزی را که بدان علم ندارند پیروی نکنند» (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ<sup>(۶)</sup>) و اقوال مشاهیر و بزرگان را بی دلیل نپذیرند تا به دام ضلالت در نیفتاده و بگویند : «خداوند ما از سروران و بزرگانمان اطاعت کردیم و ایشان گمراهان ساختند!» (... رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ<sup>(۷)</sup>) .

این روحیه که در تحقیقات عقلی و علمی همیشه باید مد نظر باشد در برخورد مسلمین با منطق یونانی - مانند برخوردهای دیگر - نمایان شد و چنانکه خواهیم دید آنانرا به تصحیح و تکمیل و یا به نقد و رد بخشی از

۱- الرَّدُّ عَلَى الْمُنْطَقِيِّينَ (یا نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان)

اثر احمد بن تیمیه ، چاپ هند ، صفحه ۳۰۳ .

۲- قرآن کریم ، سوره الزمر ، آیه ۱۸۰ .

۳- حدیث نبوی (ص) است (به صحیح ترمذی ، چاپ مصر ، جلد ۵ ، باب ما جاء في فضل الفقه على العباد ، حدیث شماره ۲۶۸۷ رجوع شود) .

۴- نهج البلاغه ، شرح عبده ، چاپ بیروت ، الجزء الثالث ، صفحه ۱۵۴ .

۵- قرآن کریم ، سوره الاسراء ، آیه ۳۶ .

۶- قرآن کریم ، سوره الأحزاب ، آیه ۶۷ .

منطق ارسطو برانگیخت. و با آنکه ارسطو، معلم اسکندر مقدونی (الکساندروس) بود و طرفداران فلسفه وی در عالم اسلامی شهرت دادند که اسکندر، همان «ذوالقرنین قرآن»<sup>۱</sup> است! شهرت مزبور مؤثر نیفتاد و دانشمندان اسلامی را از نقد فلسفه و منطق ارسطویی باز نداشت، بلکه ناقدین را به نفی این نسبت و تکذیب این ادعا وادار کرد، چنانکه ابن تیمیّه در کتاب الردّ علی المنطقیّین (که نام اصلی آن: نصیحه اهل ایمان فی الردّ علی منطق اليونان است) می نویسد:

« به دروغ در منقولات می آویزند و به نادانی در معقولات! مانند این سخنشان که گویند ارسطو، وزیر ذوالقرنین بوده که ذکر او در قرآن رفته است!... »

(... فَيَتَعَلَّقُونَ بِالْكَذِبِ فِي الْمَنْقُولَاتِ وَبِالْجَهْلِ فِي الْمَعْقُولَاتِ ، كَقَوْلِهِمْ : إِنَّ أَرِسْطُو وَزِيرُ ذِي الْقَرْنَيْنِ الْمَذْكُورِ فِي الْقُرْآنِ !... )<sup>(۲)</sup>

۱- بکاربردن لقب «ذوالقرنین» برای اسکندر مقدونی، از زمان قدیم در کتب فلسفه متداول بوده است، سبزواری صاحب «منظومه» در شرح این بیت: *أَلْفَهُ الْحَكِيمُ رِسْطَالِيْسُ مِرَاثُ ذِي الْقَرْنَيْنِ ، أَلْقَدِيسُ* می نویسد: «ذی القرنین همان اسکندر (مقدونی) است و در روزگار کهن این سخن بر زبان فلاسفه جاری بوده که منطق، میراث ذی القرنین است. یعنی ارسطو به درخواست و تشویق او به تألیف منطق همت گماشت. (... ذی القرنین، اسکندر، قدکانه جاریاً فی القدیم علی السنة الحکماء ان المنطق، میراث ذی القرنین). اللّٰهالی المنتظمة، بخش منطق، چاپ سنگی، صفحه ۶۰.

گواه سخن سبزواری، این دوبیت ابن سینا در «قصیده» مزدوجه است که می گوید:

وهذه الآلة علم المنطق      منه إلى جلّ العلوم يرتقي  
میراث ذی القرنین لَمَّا سَأَلَا      وزیرهُ العالَمَ حتّى یعمَلا

قصیده<sup>۳</sup> مزبور به همراه «منطق المشرقیّین» در مصر به چاپ رسیده است.

۲- الردّ علی المنطقیّین، چاپ هند، صفحه ۱۸۶.



## سپس این نظر را ابطال می‌کند (۱)

البته روحیهٔ مزبور، یعنی اینکه: در نقد و تصحیح و تکمیل مسائل علمی دچار جانبداریهای افراطی و نیز اعتراضات بیجا نباید شد، در همهٔ دانشمندان یکسان و همقدرت نیست بلکه درجات و مراتبی دارد و علمای اسلامی نیز در توافق یا مخالفت با منطق یونانی از این مراتب خارج نبوده‌اند. و شاید در برخی از موارد افراط و تفریط‌هایی هم در آثار بعضی از ایشان بنظر رسد ولی این را نیز از نظر دور نباید داشت که ارسطو خود، احتمال خطا و خلل را در نوشته‌های منطقی‌اش انکار نکرده بلکه چنانکه ابن سینا در آخر منطق «شفاء» از قول او بازگو نموده است، ارسطو گفته:

«ما از پیشینیان خود در قیاسهای منطقی جز ضوابط مختصر، چیزی به میراث نبرده‌ایم اما توضیح آنها و جدا کردن و اختصاص دادن هر قیاس به شرائط و اقسام آن، و مشخص کردن قیاس «مُنْتَجِج» از قیاس «عَقِیم» و احکام دیگر، کارهایی بوده که خود را دربارهٔ آنها سخت به رنج افکندیم و دیدگان را از خواب بازداشتیم تا کاربردین ترتیب پای گرفت و استوار شد، پس هر کس که بعد از ما می‌آید چون در اینکار بنظرش زیادت یا اصلاحی رسید برعهدهٔ او است که آنرا درست کند و اگر رخنه‌ای دید آنرا بر بندد!».

(إِنَّا مَا وَرِثْنَا عَنْ تَقَدَّمَنا فِي الْأَقْيَسَةِ إِلَّا ضَوَابِطَ غَيْرَ مُفَصَّلَةٍ وَأَمَّا تَفْصِيلُهَا وَإِفْرَادُ كُلِّ قِيَاسٍ بِشَرْطِهِ وَتَمْيِزُ الْمُنْتَجِجِ عَنِ الْعَقِيمِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ فَهِيَ أَمْرٌ كَدَدَتْ نَافِيَهُ أَنْفُسُنَا وَأَسْهَرَتْنا أَعْيُنُنَا حَتَّى اسْتَقَامَ عَلَيْنَا هَذَا الْأَمْرُ، فَإِنْ وَقَعَ لِأَحَدٍ مِمَّنْ يَأْتِي بَعْدُنَا نَافِيَةٌ زِيَادَةٌ أَوْ إِصْلَاحٌ فَلْيُصْلِحْهُ أَوْ خَلِّ

۱- دربارهٔ شخصیت ذوالقرنین، در سالهای اخیر یکی از دانشمندان مسلمان هند، (ابوالکلام آزاد) تحقیقی کرده که بسیار درخور توجه است. این تحقیق در مجلهٔ «ثقافة الهند» بتدریج انتشار یافته و به فارسی نیز ضمن جزوهٔ «مستقلی به وسیلهٔ آقای باستانی پاریزی ترجمه شده است. مضمون مقالات ابوالکلام آزاد را در لغت نامهٔ دهخدا (شمارهٔ مسلسل ۸- ذیونوسیوس) نیز می‌توان دید.

## فَلْيَسُدَّهُ (۱)!

بنابراین ملاحظه می‌کنیم که ارسطو خود راه را برای نقد و اصلاح منطقش باز نموده و از اینکار ناخرسندی نشان نداده است<sup>(۲)</sup>، با اینحال در این کتاب که نقد منطق ارسطویی را به وسیله دانشمندان اسلامی بازگو می‌کند کوشش شده است که تنها به نقل آراء مخالفین ارسطو اکتفا نشود بلکه تا آنجا که مقدور بوده از جرح و تعدیل اقوال کوتاهی نورزیده ایم و راه تحقیق را از یاد نبرده ایم و مسؤولیت خود را تنها در نقل قول از این و آن، محدود نساخته ایم، چه بنظر نویسنده گردآوری آراء دیگران از متون کهن و پراکنده که کمتر در دسترس است، هرچند خدمتی به فرهنگ معاصر بشمار می‌آید ولی اینکار بیشتر از آنرو حائز اهمیت و در خور ارزش است که زمینه تحقیق و کاوش از حقایق را بهتر و آسانتر فراهم می‌سازد. اما اگر هر نویسنده‌ای مسؤولیت خود را به همین اندازه محدود شمارد که از این کتاب و آن رساله، اندیشه‌هایی گرد آورد و تحلیل و تحقیق آنها را بر عهده دیگران گذارد (که معلوم نیست این دیگران، چه کسانی؟! ) البته هدف عمده و علت غائی از تهیه این آثار از میان می‌رود و نقض غرض، روی می‌آورد و متأسفانه نقصی که در این روزگار در کتب منطقی و فلسفی به چشم می‌خورد، بیشتر از ناحیه همین کوشش نافرجام است! بدین صورت که اغلب سعی می‌شود به ذکر احوال و آثار حکمای دیرینه اکتفاء گردد، بدون آنکه اندیشه‌های ایشان تعقیب و تحقیق شود و راههای تازه‌ای بسوی معارف عقلی و فلسفی بمیان

۱- منطق شفاء، کتاب السفسطة، چاپ مصر

۲- و نیز شایسته است به این عبارت که ابن سینا در «شفاء» ضمن کتاب سفسطه از قول ارسطو آورده توجه شود:

« فان عرض فی هذا الفن الواحد تقصیر فلیعذر من یشعر به عند-  
التصفح و ليقبل المنة بما افدناه من الصواب! » ( الشفاء، کتاب السفسطه،  
صفحه ۱۱۳ ) یعنی: « پس اگر در این فن یگانه، کوتاهی و تقصیری  
نمایان گردید کسی که به هنگام جستجواز آن آگاه شد عذر ما را قبول کند و  
بر سخن درستی که او را بدان سوررساندیم منت پذیرد! »

آید بطوری که از سر تأسف باید گفت: *ما أَكْثَرَ التَّالِيفِ وَأَقَلَّ التَّحْقِيقَ!*!

این کتاب در ده فصل تنظیم و تدوین گردیده، در فصل اول کوشیده‌ایم نشان دهیم که منطق چگونه به جهان اسلامی وارد شد و مترجمان آن چه کسانی بوده‌اند؟ و روش ترجمهٔ ایشان بر چه شیوه استوار بوده؟ و بعلاوه، عکس‌العملی که ترجمهٔ منطق یونانی در جهان اسلامی بوجود آورده چه صورتی داشته‌است و به تعبیر دیگر: مخالفان و موافقان منطق، چه کسانی بوده‌اند؟

در فصل دوم، از کارهای طرفداران منطق سخن رفته است و شمه‌ای از تفاسیر منطقی و شروح آن و تطبیق منطق را با موازین اسلامی مورد بحث قرار داده‌ایم و از دخالت منطق در علوم ادبی و علم اصول فقه سخن گفته‌ایم و سرانجام به ذکر کسانی که در تکمیل و تهذیب منطق یونانی کوشیده‌اند و به نمونه‌هایی از کارهای ایشان، پرداخته‌ایم.

در فصل سوم، مخالفان و نقّادان منطق مورد توجه قرار گرفته‌اند و تا آنجا که راه باز بوده از کهن‌ترین نقدی که در دست هست آغاز نموده بتدریج پیش رفته‌ایم و در فصول گوناگون، آراء نقّادان منطق را که در خلال نوشته‌ها و مناظرات ایشان نمودار گشته نشان داده‌ایم و در هر فصل چنانکه گذشت، از تحقیق در پیرامون نقد هر نقّادی باز نایستاده‌ایم بنابراین از فصل سوم به بعد یعنی تا فصل نهم، کار بر همین منوال می‌گذرد و تلاش فراوان شده تا در ضمن این فصول، اصالت اندیشهٔ اسلامی نمایان گردد و شبههٔ تقلید محض از ساحت متفکران گرانقدر مسلمان زدوده شود و نوآوریها و ابتکارات ایشان معرفی گردد و در هر مقام که از نقّادان منطق سخن گفته‌ایم کوشش شده تا از معرفی احوال و آثار ایشان نیز کوتاهی نورزیم.

در فصل دهم یعنی آخرین فصل کتاب، شمه‌ای از ایرادهای متفکران غربی را بر منطق ارسطو آورده‌ایم و سعی کرده‌ایم تا با یادآوری مباحث گذشته نشان دهیم ایرادهای مهمی که در مغرب زمین بر منطق ارسطو شده قبلاً بنظر دانشمندان اسلامی رسیده است و ایرادهای مزبور بصورتی عمیقتر از آنچه غربیان بیان کرده‌اند در شرق اسلامی مورد توجه و تحقیق قرار گرفته‌اند و نیز احیاناً به ایرادهای ناجائی که از سوی برخی

متفکران غربی بر منطق ارسطو شده اشاره کرده‌ایم .  
 از ویژگیهای کتاب حاضر آنست که جز در موارد خاص که نویسنده  
 به اظهار نظر و رأی شخصی پرداخته ، یک سطر در آن نتوان یافت که بدون  
 مأخذ و مدرک باشد . و حتی المقدور به مأخذ دست اول و کهن تر رجوع  
 کرده‌ایم . ضمناً چون در تألیف این کتاب ، به کتب بسیاری که در ایران  
 و مصر و هند و لبنان و عراق و احياناً ترکیه و اروپا به چاپ رسیده‌استناد  
 نموده‌ایم و کتابهای مزبور بآسانی در دسترس همه اهل تحقیق قرار نمی-  
 گیرند از اینرو و بنا به ملاحظات دیگر ، تنها به ترجمه متون کتابها اکتفاء  
 نشده است بلکه عین متن‌ها را نیز در اکثر موارد از مأخذ آنها نقل کرده‌ایم  
 تا مورد استفاده علاقمندان قرار گیرند و رعایت این معنی هم شده باشد که  
 جاحِظ گوید : «ترجمه ، هیچگاه ویژگیهای معانی را در سخن حکیم نمی‌رساند !»  
 ( إِنَّ التَّرْجُمَانَ لَا يُؤَدِّي أَبَدًا مَا قَالَ الْحَكِيمُ عَلَى خَصَائِصِ مَعَانِيهِ )<sup>(۱)</sup>  
 با اینحال بدینوسیله از خوانندگانی که ملاحظه اصل متون قدیم  
 را برای خود لازم نمی‌شمرند عذرخواهی می‌نماییم . امید است به فضل  
 خداوند و رحمت نامحدود او ، این کوشش محدود گسترش یابد و از «منطق»  
 به «فلسفه» سرایت کند تا معلوم شود که مسلمین در برابر فلسفه یونانی نیز  
 چه عکس‌العملهایی نشان دادند و چگونه با تصحیح و تکمیل و گاهی با  
 نقد و نقض آراء یونانیان ، اندیشه‌های فلسفی تازه‌ای را بنیان نهادند .  
 وَاللَّهُ - جَلَّ ذِكْرُهُ - وَلِيُّ التَّوْفِيقِ ، وَهُوَ الْهَادِي إِلَى أَقْوَمِ الطَّرِيقِ .

تجربیش - ۱۳۹۹ هجری قمری

مصطفی حسینی طباطبائی

## فصل اول

---

# ورود منطق به جهان اسلامی

---

## ارسطو، پدر منطق

تردید نیست که اندیشه<sup>۱</sup> منطقی پیش از پیدایش فن منطق بظهور رسیده است، زیرا فکر بشر بطور طبیعی از اسلوب و روشی پیروی می‌کند که فن منطق کوشش کرده تا آن روش را کشف و بیان نماید. بهمین جهت عموم افراد بشر، بارها به تفکر منطقی دست یافته‌اند بلکه اصولاً بگونه‌ای منطقی می‌اندیشند یعنی از روش صحیح تفکر، بطور طبیعی استفاده می‌کنند مگر در مواردیکه قصد مغالطه داشته باشند یا بعلت پیچیدگی موضوع تفکر، به خطا گرفتار شوند. بنابراین، برای اندیشه<sup>۲</sup> منطقی نمی‌توان مبداء و آغازی در تاریخ نشان داد و شایسته است که پیدایش آنرا با پیدایش بشر قرین و همراه شمرد!

پس، اینکه در کتب منطقی، منطق را قانونی معرفی می‌کنند که رعایت آن، فکر را از خطا مصون می‌دارد، چنانکه ابن سینا می‌گوید: *المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره*.<sup>(۱)</sup>

نباید موجب شود که گمان کنیم قوانین منطقی یکدسته قواعد مصنوعی و ساخته و پرداخته‌ای است که می‌خواهیم با تحمیل آنها بر ذهن، از لغزشهای فکری جلوگیری کنیم! زیرا مقصود از قانون منطقی، همان قانون طبیعی ذهن است که به هنگام استدلال آن را به کار می‌بریم و در فن منطق بعنوان «ضابطه فکری» گردآوری و نگاهداری شده است. به همین اعتبار عبدالرحمن بن خلدون (متوفی در سال ۸۰۸ هجری قمری) در مقدمه<sup>۳</sup> مشهور تاریخش - که از افتخارات امت اسلامی شمرده می‌شود - می‌نویسد:

«فن منطق، فنی است که با طبیعت اندیشه هم‌معنان، و بر صورت عمل آن منطبق

---

۱- الإشارات والتنبيهات، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۱.

است . . .

(فالمنطق اذا امر صناعی مساوق للطبیعة الفکرية و منطبق علی صورة فعلها<sup>(۱)</sup>).

اما تدوین منطق بعنوان علم یا فنّ مشخص و ممتاز ، به روزگار پیش از ارسطو مربوط

می شود زیرا از ارسطو نقل شده که گفته است :

«ما از پیشینیان خود در قیاسهای منطقی ، جز ضوابط مختصر چیزی به میراث

نبرده ایم<sup>(۲)</sup> . . . .

بنابراین ، صورت اجمالی منطق پیش از ارسطو در میان بوده ولی چنانکه محققین

گفته اند گستردن مطالب و تکمیل مقاصد آنرا ارسطو عهده دار شده است بویژه که تلاش

سوفسطائیان و نشاط فلسفی دوران ، ایجاب می کرده تا ارسطو به گردآوری و تنظیم قوانین

تفکر قیام کند و در برابر مغالطات اهل سفسطه که در دوره اوهنوز عرض اندام می کردند ،

سدّ محکمی بر بندد و به قول فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» ارسطو : «در مقابل

مغالطه و مناقشه سوفسطائیان وجدلیان ، بنارا برکشف قواعد صحیح استدلال و استخراج

حقیقت گذاشته و به رهبری افلاطون و سقراط ، اصول منطق و قواعد قیاس را به دست آورده

است<sup>(۳)</sup> . . .

نتیجه اینکه هر چند پیش از ارسطو درباره منطق گفتگوهای بویژه در یونان قدیم

بوده<sup>(۴)</sup> ولی چنانکه معمول شده و درست هم هست ، فنّ منطق را به اعتبار اینکه ارسطو آن

را تهذیب و تکمیل نموده به وی نسبت می دهند ، ابن خلدون در «مقدمه» می نویسد :

«پیشینیان در فن منطق سخنانی گفته اند که نخست مختصر و پراکنده بود و تهذیب

قوانین و گردآوری مسائل منطق صورت نپذیرفت تا اینکه ارسطو در یونان ظهور کرد ! . . .

(فکان ذلک قانون المنطق ، وتکلم فيه المتقدمون اول ما تکلموا به جملاً جملاً و

۱- مقدمه ابن خلدون ، چاپ بغداد ، صفحه ۵۳۵ .

۲- به مقدمه کتاب حاضر نگاه کنید .

۳- سیر حکمت در اروپا ، اثر محمد علی فروغی ، چاپ تهران ، جلد اول ، صفحه ۲۴ .

۴- ناگفته نماند که به عقیده برخی ، ارسطو در تدوین و تألیف منطق از کتب و آثار ایرانیان

نیز سود جسته چنانکه قطب الدین اشکوری در کتاب محبوب القلوب بر این عقیده رفته

است (به کتاب : رهبر خرد ، اثر استاد محمود شهابی ، مقدمه کتاب نگاه کنید ) ولی نویسنده

هنوز دلیل کافی و مدرک روشن بر این مدعا نیافته ام .

مفترقا، و لم تهذب طرقة و لم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان ارسطو<sup>(۱)</sup>.

### مترجمان منطق در محیط اسلامی

پس از ارسطو، علم منطق<sup>(۲)</sup> بوسیله طرفداران و علاقمندان به مراکز مختلف راه یافت. از جمله، نخستین کسی که در محیط اسلامی به ترجمه کتب منطقی پرداخت، بنا بر آنچه قفطی در کتاب «أخبار الحكماء»<sup>(۳)</sup> آورده:

«عبد الله بن مقفع (مقتول در حدود سال ۱۴۵ هجری قمری) بود، که ترجمه رساله‌های منطقی را برای منصور - دومین خلیفه عباسی، متوفی در سال ۱۵۸ هجری قمری - عهده دار شد و سه کتاب ارسطو یعنی قاطیغوریاس (گاتگوریا) و باری ارمیناس (پری هرمنیاس) و انالوطیقا (آنالوتیکا) را ترجمه کرد و گویند به ترجمه ایساغوجی (ایساگوگ) تالیف فروریوس porphyre نیز همت گماشت ...»

(... ابن المقفع ... هو أول من اعتنى في الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور، ترجم کتب ارسطو طاليس المنطقية الثلاثة وهي کتاب قاطیغور- یاس و کتاب باری ارمیناس و کتاب انالوطیقا و ذکرانه ترجم ایساغوجی تالیف فروریوس<sup>(۴)</sup>).

۱- مقدمه ابن خلدون، چاپ بغداد، صفحه ۴۹۰.

۲- در میان دانشمندان گفتگوئیست که:

آیا منطق «علم» است یا «فن»؟

بنظر نویسنده، منطق را می‌توان به اعتبار بحث از قواعد نظری و کلی درست اندیشیدن «علم» دانست و به اعتبار کاربرد قوانین مزبور «فن» نامید. از این رو در این کتاب گاهی از آن به «علم منطق» و گاهی به «فن منطق» تعبیر کرده‌ایم.

۳- نام اصلی این کتاب: «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» است.

۴- أخبار الحكماء چاپ مصر، صفحه ۱۴۸ و چاپ اروپا (لایپزیک) صفحه ۲۳۰. ناگفته نماند که برخی نیز این ترجمه‌ها را به فرزند ابن مقفع یعنی «محمد» نسبت داده اند رجوع شود به کتاب «مقولات» اثر دکتر محمد ابراهیم آیتی، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۱۵ و ۱۶ و نیز کتاب «تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی» اثر دکتر ذبیح‌الله صفا، مجلد اول صفحه ۳۲۸ به بعد. ولی خوارزمی (ابو عبدالله، محمد بن احمد) در کتاب «مفاتیح العلوم» ترجمه منطق را به خود ابن مقفع نسبت می‌دهد و حتی تصریح می‌کند که ابن مقفع، نام ←



پس از منصور، در روزگار مأمون - خلیفه دیگر عباسی، متوفی در سال ۲۱۸ هجری قمری - مسلمین با اندیشه‌های یونانی آشنائی بیشتری یافتند زیرا همانطور که ابن خلدون و دیگر مورخان آورده‌اند:

«مأمون، سفیرانی را برای به دست آوردن علوم یونانی و نسخه برداری از کتب یونانیان به دربار پادشاهان رم گسیل داشت و مترجمانی برگماشت تا آنها را به خط و زبان عربی برگردانند...»

(... و جاء المأمون... وأوفد الرّسل علی ملوک الروم فی استخراج علوم اليونانیین وانتساخها بالخط العربی و بعث المترجمین لذلك<sup>(۱)</sup>).

ابن ندیم (محمد بن اسحق، متوفی در ۳۸۵ هجری قمری) در کتاب «الفهرست» نامهای کسانی را که رسائل منطقی ارسطو را در محیط اسلامی ترجمه نموده‌اند ضبط کرده و همچنین مفسرین آنها را نام برده است، بطوریکه ابن ندیم می‌نویسد قاطیغوریاس یعنی مقولات *les categories* را حنین بن اسحاق ترجمه نموده و عده‌ای از جمله، یحیی نحوی آن را شرح کرده‌اند و نیز باری ارمینیاس یعنی عبارت *pri ermeneias* را که مربوط به بحث از قضایا است، حنین به سریان و پدرش اسحاق، به عربی برگردانند، و از جمله شارحان آن، نام ابونصر فارابی برده شده است.

به همین صورت انالوطیقای اول و انالوطیقای ثانی *les anlytiques* که از قیاس بحث می‌کنند و طوبیقا یعنی جدل *les topiques* و سوفسطیقا یعنی سفسطه، و ریطوریکا یعنی خطابه *la rhétorique* و بوطیقا یعنی شعر *la poétique* را جمعی ترجمه و تفسیر کرده‌اند که در میان آنها، نامهای حنین و پدرش و ابو عثمان دمشقی و ابوبشر متی و یحیی بن عدی و ابراهیم بن عبدالله ثامنه و ابن ناعمه... به چشم می‌خورد. و از میان شارحان این آثار، مشهورتر از همه فیلسوف غرب، یعقوب بن اسحاق گندی<sup>(۲)</sup> (متوفی در ۲۶۰ هجری قمری) و همچنین حکیم معروف، ابونصر فارابی (متوفی

چ- مصطحات منطقی را تغییر داده و بطور دلخواه بر آنها نامگذاری کرده که کارش مورد قبول منطقیان قرار نگرفته است، (ویسمی عبدالله بن المقفع الجوهر عینا "کذلک سمی عامه - المقولات و سائر ما یذکر فی فصول هذا الباب باسما طرحتها اهل الصنعة) مفاتیح العلوم، چاپ مصر، صفحه ۸۶.

۱- مقدمه ابن خلدون، چاپ مصر، صفحه ۴۸۵ و ۴۸۱.

۲- ابن ندیم در «الفهرست» می‌نویسد: (هو ابویوسف، یعقوب بن اسحق... فاضل دهره و واحد عصره فی معرفة العلوم القدیمة باسرها ویسمی فیلسوف العرب...) ص ۳۷۱ چاپ مصر.

در ۳۴۰ هجری قمری) را می‌توان به‌شمار آورد<sup>(۱)</sup>.

صلاح الدّین صفدی<sup>(۲)</sup> (متوفی در سال ۷۴۶ هجری قمری) می‌گوید:

«این مترجمان در نقل متن‌ها دو روش را برگزیده بودند، یکی روش یوحنا بن بطریق و ابن ناعمه حمصی و دیگران. بدین ترتیب که مترجم، هرکلمه‌ای از مفردات واژه‌های یونانی را در نظر می‌گرفت و به مدلول و معانی آنها توجه می‌کرد سپس، مرادف عربی واژه‌های مزبور را که در دلالت با آنها برابر بودند، می‌آورد و ثبت می‌نمود و به واژه دیگری منتقل می‌گشت تا جمله‌ای را که می‌خواست به عربی برگرداند به پایان رساند. و این روش، ناپسند است به دو جهت:

نخست اینکه در واژه‌های عربی، کلماتی یافت نمی‌شود که از هر حیث با واژه‌های یونانی برابری کنند از این رو در خلال این گونه تعریب، بسیاری از کلمات یونانی به حال خود باقی می‌مانند!

دوم اینکه خواص ترکیب و اسناد در هر زبانی با زبان دیگر همواره تطبیق نمی‌کند و نیز گاهی به علت به کار بردن مجازات که در هر زبانی بسیارند، تباهی در ترجمه‌ها روی می‌دهد.

روش دیگری که مترجمان در تعریب به کار می‌بردند، اسلوب حنین بن اسحاق و جوهری و دیگران بود. به این صورت که مترجم، حاصل معنای جمله را در ذهن می‌گرفت و از زبان دیگر جمله‌ای را در برابر آن، به تعبیر می‌آورد به گونه‌ای که با یکدیگر مطابق باشند، خواه واژه‌های آن دو جمله با هم برابر شوند و خواه نشوند!

و این شیوه نیکوتر از روش نخستین است و از این رو کتب حنین بن اسحاق به تهذیب و اصلاح نیاز پیدا نکرد، مگر در علوم ریاضی زیرا که ابن اسحاق در این رشته، کار نکرده بود. برخلاف کتابهای طب و منطق و علوم طبیعی و الهی».

(قال الصفدی... و للمترجمة فی النقل طریقان: احدهما طریق یوحنا البطریرق و ابن الناعمة الحمصی و غیرهما. و هو ان ینظر الی کلمة مفردة من الکلمات الیونانیة و ماتدل علیه من المعنی فیأتی بکلمة مفردة من الکلمات العربیة ترادفها فی الدلالة علی

۱- برای دیدن نامهای مترجمان و شارحان رسائل منطقی ارسطو، به فهرست ابن ندیم، چاپ مصر، از صفحه ۳۶۱ به بعد نگاه کنید.

۲- مقصود، صلاح الدین ابوالصفا، خلیل بن ابیک صفدی شافعی است.

ذلك المعنى فيبينها فيثبتها و ينتقل الى الكلمة الأخرى كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد من تعريبه وهذه الطريقة رديئة لوجهين: أحدهما انه لا يوجد في الكلمات العربية، كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية، ولهذا وقع في خلال هذا التعريب كثير من الفاظ اليونانية على حالها. والثاني ان خواص التركيب والنسب الاسنادية لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائماً وايضاً يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهي كثير في جميع اللغات.

الطريق الثاني في التعريب، طريق حنين بن إسحاق والجوهري وغيرهما. وهو أن يأتي الى الجملة فيحصل معناها في ذهنه ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها، سواء ساوت الالفاظ، الالفاظ ام خالفتها وهذا الطريق أجود، ولهذا لم تحتج كتب حنين بن اسحاق الى تهذيب الآفي العلوم الرياضية لأنها لم يكن قيماً بها بخلاف كتب الطب والمنطق والطبيعي والالهي<sup>(۱)</sup>

#### مخالفين و موافقين منطق ارسطو

ترجمه علوم یونانی بویژه فلسفه و منطق یونان به زبان عربی از همان روزگاران نخستین با استقبال دسته‌ای از مسلمانان و مخالفت دسته‌های دیگر روبرو شد و به تدریج که تاریخ اسلامی به پیش می‌آمد بروسعت این موافقت و ناسازگاری افزوده گشت. ابن قیّم جوزیه (متوفی در ۷۵۱ هجری قمری) در کتاب «مفتاح دار السعادة» نام عده‌ای از علمای اسلامی را که در ردّ منطق ارسطو مصنفاتی داشته‌اند، آورده است. وی در این باره می‌نویسد:

«... من بر کتابی که ابوسعید سیرافی نحوی، در ردّ منطق تصنیف کرده واقف شده‌ام و همچنین بر ردّیه بسیاری از علمای کلام و ادب آگاهی یافته‌ام، چون قاضی ابوبکر بن کتیب و قاضی عبدالجبار و جبائی و پسرش و ابوالمعالی و ابوالقاسم انصاری و گروه بسیاری که از کثرت به شمار نیایند!»

۱- به نقل از کتاب: «صَوْنُ المنطق و الکلام عَنْ فَنِّ المنطق و الکلام» اثر جلال الدین سیوطی، چاپ مصر، صفحه ۹ و ۱۰. شیخ بهاء الدین عاملی نیز در کتاب «الکشکول» چاپ تهران، صفحه ۲۰۸ همین مضمون را (با کمی تغییر در الفاظ) از صفدی نقل کرده است.

(... فوقفت علی مصنف لابی سعید السیرافی النحوی فی ذلک و علی ردّ کثیر من اهل الکلام و العربیة، کالقاضی ابی بکر بن الطیب و القاضی عبدالجبار و الجبائی و ابنه و ابی المعالی و ابی القاسم الانصاری و خلق لا یحصون کثرة<sup>(۱)</sup>).

برخی از این عده از بزرگان «معتزله» بوده‌اند اما مخالفت با منطق ارسطو ویژه اهل اعتزال نبوده است بلکه دسته‌های دیگر مسلمین از اشعری و شیعی و صوفی و جز ایشان نیز با آن به مخالفت برخاسته‌اند، چنانکه بطور نمونه، از «أشاعره» قاضی ابوبکر بن طیب مشهور به باقلانی (متوفی در ۴۰۳ هجری قمری) در کتاب «الدقائق» و از «شیعه» ابو محمد حسن بن موسی معروف به نوبختی (متوفی بعد از سال ۳۰۰ هجری قمری) در کتاب «الردّ علی اهل المنطق» و از «صوفیه» شیخ ابوسعید ابی الخیر میهنی (متوفی در ۴۴۰ هجری قمری) ضمن مذاکره‌ای که با ابن سینا داشته، و از «سلفیه» ابوالعباس احمد بن تیمیه حرّانی دمشقی (متوفی در ۷۲۸ هجری قمری) در کتاب «نصیحة اهل الایمان فی الردّ علی منطق الیونان» هر کدام به صورتی مخالفت خود را با منطق ارسطویی ابراز داشته‌اند.

جلال الدین سیوطی (متوفی در سال ۹۱۱ هجری قمری) در کتاب «الحاوی للفتاوی» برخی دیگر از مخالفان منطق را نام برده و آثاری از ایشان در ردّ منطق برشمرده است که از آن جمله، سراج قزوینی از فقهای مذهب حنفی و صاحب کتاب «نصیحة المسلم المشفق لمن ابتلی بحبّ المنطق» را باید نام برد<sup>(۲)</sup>.

خود سیوطی نیز کتابی برضد منطق بنام «صون المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام» نگاشته و با تکیه بر اقوال دسته‌ای از فقهاء و محدّثان، منطق را تخطئه نموده است.

رساله‌ای متع نیز به اسم «کسر المنطق» از ابوالنجا الفارّض که ظاهراً از قدمای اهل سنت است باقیمانده که تاریخ نگارش آن دقیقاً معلوم نیست<sup>(۳)</sup>.

البته در برابر این دسته، از میان مسلمانان کسانی نیز به دفاع و طرفداری از منطق ارسطو برخاسته‌اند و کتب و آثاری در این باره پرداخته‌اند که در بین آنها «گندی»

۱- مفتاح دار السعادة، چاپ مصر، صفحه ۱۵۷ و ۱۵۸.

۲- الحاوی للفتاوی، الجزء الأول، چاپ مصر، صفحه ۳۹۴.

۳- این رساله را آقای دکتر عبدالجواد فلاطوری در موزه بریتانیا ضمن مجموعه‌ای خطی یافته‌اند، درباره محتوای رساله در صفحات آینده فصلی خواهد آمد.

و «فارابی» و «ابن سینا» و «ابوالبرکات بغدادی» و «عمر بن سهلان ساوی» و «ابن رشد اندلسی» و «خواجه طوسی» و «فخرالدین رازی» و «سهروردی» و «غزالی» و «سعد الدین تفتازانی» و «قطب الدین رازی» و «صدرالدین شیرازی» و «ملاهادی سبزواری» شهرت فراوان یافته اند.

چنانکه شروح کندی بر تراجم نخستین منطق، و کتاب «اوسط کبیر» از فارابی و نیز شروح متعدد فارابی بر آثار منطقی ارسطو و منطق «شفاء» و «نجاه» و «اشارات» و «دانشنامه علائی» و «عیون الحکمة» و «منطق المشرقیین» و «قصیده مزدوجه» از ابن سینا، و بخش منطق کتاب «المعتبر» از ابوالبرکات بغدادی، و کتاب «التبصرة» و «البصائر النصیریة» از سهلان ساوی، و «تلخیص السفسطه» از ابن رشد، و «اساس الاقتباس» و «الجواهر النضید فی منطق التجرید» و شرح منطق «اشارات» از خواجه طوسی، و منطق «لباب الاشارات» و شرح منطق «اشارات» از فخرالدین رازی، و منطق «حکمة الاشراق» و «مطارحات» و «تلویحات» از سهروردی، و «معیار العلم» و «محک النظر» و «القسطاس المستقیم» از غزالی<sup>۱</sup>، و «تهذیب المنطق والکلام» از تفتازانی، و «شرح شمسیه» از قطب الدین رازی، و «اللمعات المشرقیة» از صدرالدین شیرازی، و منطق «الثالثی المنتظمة» از ملاهادی سبزواری... که اغلب در دسترس اند، گواه بر این مدعا شمرده می شوند.

۱- هرچند غزالی با فلسفه، ناسازگاری نشان داده ولی با منطق مخالف نبوده است و در این فن چنانکه مذکور افتاد کتابهایی پرداخته و در «المستصفی» تحصیل منطق را لازم شمرده و در دیگر آثار خود مخالفت با منطق را روا ندانسته است و در «تهافت الفلاسفه» می نویسد: «نعم! قولهم: ان المنطقیات لابد من احکامها، هو صحیح...» (تهافت الفلاسفه، چاپ مصر، صفحه ۴۸۳) یا اینهمه در «المنقذ من الضلال». منطق را در پاره‌ای از موارد و برای برخی از محصلان، خطرناک معرفی می کند مبادا بر اهل منطق از هر جهت اعتماد کنند و عقاید باطل ایشان را در مسائل فلسفی بپذیرند و دچار لغزش شوند و در اینباره می نویسد: (و ربما ينظر فی المنطق ایضاً من يستحسنه ويراه واضحاً فيطن ان ما ينقل عنهم من الکفریات مؤیدة بمثل تلك البراهین فاستعجل بالکفر!).

## فصل دوم

---

توسعه و تکمیل منطق  
در جهان اسلامی

---

## تفسیر و تطبیق منطق

مسلمانانی که از منطق یونانی طرفداری کرده‌اند بر سه دسته تقسیم می‌شوند: دسته نخست، کسانی بودند که بیشتر به شرح و توضیح منطق ارسطو نظر داشتند که از میان آنها ابن رشد (متوفی در سال ۵۹۵ هجری قمری) بسیار معروف است<sup>(۱)</sup> و شروح منطقی او بر آثار ارسطو، مانند: «شرح کتاب القیاس» و «شرح کتاب البرهان» و تلخیصات منطقی وی از آثار ارسطو، چون: «تلخیص کتاب البرهان» و «تلخیص السفسطه» گواه این مقال است (۲).

دسته دوم، دانشمندانی که به تطبیق اصول و قواعد منطقی با متون اسلامی پرداختند، چون ابو حامد غزالی (متوفی در سال ۵۵۰ هجری قمری) وی در کتاب «القسطاس المستقیم» اینکار را بعهدہ گرفته و موازین منطقی را با آیات قرآنی سنجیده

---

۱- بنظر نویسنده، حقّ ابوالولید محمد بن احمد بن رشد، حکیم مشهور اسلامی چنانکه باید در ایران اداء نشده و به‌ویژه در کتب فلسفی قدیم، کمتر ذکر او رفته است و می‌توان گفت اهمیت کار ابن رشد بیش از «منطق» در «فلسفه» بوده و هرچند عده‌ای او را تابع و مفسر آراء ارسطو می‌دانند و ابتکاری در فلسفه برایش نשמوده‌اند ولی با مراجعه به آثار فلسفی او، مخصوصاً کتاب «الکشف عن مناهج الأدلّة فی عقائد الملة» روشن می‌گردد که ابن رشد بیش از آنکه تابع فلسفه یونان باشد، یک حکیم اسلامی به‌شمار می‌آید که در استخراج «حکمت نظری» از قرآن و سنت، ذوق و ابتکار از خود نشان داده است.

۲- برای ملاحظه فهرست آثار ابن رشد به کتاب: «ابن رشد، فیلسوف قرطبه» اثر ماجد فخری، چاپ بیروت از صفحه ۱۲ به بعد نگاه کنید.

است و نام میزانهای منطقی را به میزان «تعادل» و «تلازم» و «تعاند» برگردانده که در حقیقت همان اشکال مختلف قیاس را در منطق ارسطویی نشان می‌دهد، چنانکه خود در پایان کتاب به موضوع مزبور اشاره نموده و می‌نویسد:

«... در نامها از حیث تغییر و تبدیل به نوآوری پرداخته و در معانی از جهت تخیل و تمثیل به کار بدیع دست زدم و مرا در ذیل هر کار، هدفی است درست، و رازی است که به نزد اهل بینش آشکار باشد و بر شما باد که از دگرگون ساختن این نظام و برگرداندن آن معانی از این لباس، بهره‌ییزید که شما را آموختم چگونه امور عقلی با استناد به علوم نقلی، آراسته می‌گردند تا دلها در پذیرفتن آنها شتابنده‌تر شوند.»

(... أبدعته في الاسامي من التغيير والتبديل واخترت في المعاني من التخييل والتمثيل، فلي تحت كل واحد غرض صحيح وسرعة ذوى البصائر صريح! وإياكم أن تغيروا هذا النظام و تنتزعوا هذه المعاني من هذه الكسوة قد علمتكم كيف يزین المعقول بالاستناد إلى المنقول لتكون القلوب منها أسرع إلى القبول<sup>(۱)</sup>).

و پیش از غزالی، ابونصر فارابی نیز مجموعه‌ای از سخنان پیامبر عالیقدر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) را گرد آورده که بقول وی، در آنها به «اشکال منطقی» اشاره شده است<sup>(۲)</sup> و بنا بر آنچه ابن ابی اصیبعه نقل نموده، فارابی عنوان کتاب خود را «کلام جمعه من أقوال النبی صلی الله علیه و سلم یشیر فیه الی صناعة المنطق» نهاده و احمد بن تیمیه، نمونه‌ای از این احادیث را (البته نه به آهنگ موافقت) در کتاب «نصيحة اهل الايمان في الرد على منطق اليونان» یادآور شده است.<sup>(۳)</sup>

۱- القسطاس المستقیم، چاپ بیروت، صفحه ۱۰۱۶، از میان کسانی که نامها و اصطلاحات تازه‌ای در منطق اجداد کرده‌اند سهروردی را نیز نباید از یاد برد که در حکمة الإشراق به اینکار پرداخته است.

۲- به عیون الأنبياء فی طبقات الأطباء، اثر ابن ابی اصیبعه، جلد دوم، صفحه ۱۳۹ نگاه کنید.

۳- چنانکه می‌نویسد: «وفي لفظ (ای فی لفظ الحدیث): كل مسكر خمر، و كل خمر حرام! و قد یظن بعض الناس أن النبی صلی الله علیه و سلم ذكر هذا على النظم المنطقی لتبيين النتيجة» بالمقدمتين! كما يفعله المنطقيين...» به کتاب: الرد على المنطقيين، صفحه ۱۱۱ بنگرید.



## ورود منطق در علوم اسلامی

دسته<sup>۱</sup> اخیر منطق را در برخی از علوم اسلامی بویژه «علم اصول فقه» بکار گرفتند و حتی از وارد ساختن مصطلحات منطقی در «علوم ادبی» نیز خودداری نکردند بطوری که کاربرد ایشان مورد انتقاد دیگر دانشمندان و فقهای اسلام و صاحب نظران علوم ادبی قرار گرفت، جلال الدین سیوطی در کتاب «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» می نویسد: از میان علمای اسلام، ابن الصلاح<sup>(۱)</sup> و ابی شامه<sup>(۲)</sup> و نووی<sup>(۳)</sup> و ابن تیمیه<sup>(۴)</sup> دخالت دادن منطق را در اصول فقه ناپسند شمرده اند<sup>(۵)</sup> و در همین کتاب می نویسد: «امام ابو محمد، عبدالله بن السید بطلیوسی (متوفی در سال ۵۲۱ هجری قمری) در کتاب خود که «کتاب المسائل» نام دارد گفته است میان من و مردی از اهل ادب در مسائل مربوطه به نحو، مباحثه ای روی داد و او در میان گفتگو، ذکر موضوع و محمول و دیگر الفاظ منطقی، بسیار می کرد! بدو گفتم در فن نحو، مجازات و مسامحاتی بکار می رود که منطقیان آنها را استعمال نمی کنند و اهل فلسفه گفته اند که لازمست هر فنی بر قوانین شناخته شده و مرسوم در میان اهلش حمل شود و بنظر ایشان داخل کردن یک فن در فنون دیگر، از نادانی گوینده ناشی می شود! یا اینکه آهنگ مغالطه دارد! یا با انتقال از یک فن، به فن دیگر هنگامی که به تنگنای سخن درمی افتد می خواهد خلاصی جوید و استراحت کند!»

(قال الامام ابو محمد عبدالله السید البطلیوسی فی کتابه الموسوم بکتاب «المسائل»: وقع البحث بینی و بین رجل من اهل الادب فی مسائل نحویة، فجعل یكثر من ذکر «المحمول» و «الموضوع» و الالفاظ المنطقیة، فقلت له: صناعة النحو یتعمل فیها

۱- ابن الصلاح، همان ابو عمر و عثمان بن عبدالرحمن، تقی الدین شامی، محدث و فقیه معروف و صاحب فتوای مشهور در حرمت منطق است وفات او به سال ۶۴۳ هجری قمری رخ داد.

۲- ابی شامه، عبدالرحمن بن اسماعیل بن ابراهیم دمشقی است که در سال ۶۶۵ هجری قمری در گذشته است.

۳- نووی، ابو زکریای حورانی ملقب به محیی الدین شافعی، متوفی در سال ۶۷۷ هجری قمری است.

۴- شرح احوال ابن تیمیه بزودی خواهد آمد.

۵- صون المنطق والكلام، چاپ مصر، صفحه ۲۰۰.

مجازات و مسامحات لا يستعمل اهل المنطق، وقد قال اهل الفلسفة: يجب حمل كل صناعة على القوانين المتعارفة بين اهلها و كانوا يرون ان ادخال صناعة في اخرى انما يكون لجهل المتكلم او لقصد المغالطة والاستراحة بالانتقال من صناعة الى اخرى عند ضيق الكلام عليهم<sup>(۱)</sup>

بنظر نویسنده از آنجا که علوم ادبی با همه فنون رابطه پیدا می کنند و در اداء و بیان معارف مختلف آنها را یاری می نمایند، ناگزیر مصطلحات علوم در فن ادب تأثیر خواهند کرد و در این باره شواهد بسیاری موجود است که نشان می دهند واژه ها و مصطلحات گوناگونی، از فلسفه و منطق و دیگر دانشها در ادبیات نفوذ کرده و در نظم و نثر جای گرفته اند. در عین حال باید به افراط و زیاده روی در این باره دست نزد و هرج و مرج ادبی پدید نیآورد! و بهره گیری از مصطلحات فلسفی یا منطقی یا دیگر علوم را در فنون ادبی مشروط به آن دانست که نزد اهل ادب مقبول افتاده یا به کثرت استعمال مشهور شده باشند و نیز باید توجه داشت که اشتباه در مفهوم یک کلمه که در علوم گوناگون دارای معانی مختلف اند پیش نیاید<sup>(۲)</sup>.

### تکمیل و تهذیب منطق

سومین دسته، از طرفداران منطق در جهان اسلامی محققانی بوده اند که علاوه بر تفسیر منطق به نوآوریهای نیز دست یافتند و با افزودن یا کاستن مباحث منطقی کوشیدند تا فن مزبور را به کمال رسانند و یا تهذیب و اصلاح کنند، چند نمونه از دگرگونیهای را که دسته اخیر در منطق ارسطویی پدید آوردند بدین صورت می توان بازگو کرد:

مسلمین، جای بحث «مقولات» را که ارسطو آنها را در منطق آورده بود، در

۱- صون المنطق والكلام، چاپ مصر، صفحه ۲۰۰.

۲- بعنوان مثال «کان و اخواتها» در ادب عربی از افعال ناقصه بشمار می آیند ولی در قضایای منطقی، عنوان ربط محض دارند نه فعل! سبزواری در «منظومه» بهمین موضوع نظر داشته آنجا که گفته است:

و ما رأى الاديب فعلاً ناقصاً      ففي القضايا هو ربطٌ خالص!

و این قبیل تفاوت مفاهیم یا مصطلحات گاهی موجبات اشتباه را فراهم می آورند

که باید از آنها بر حذر بود. (الثالثی المنتظمه، چاپ سنگی، صفحه ۱۵)

دورانهای بعد از ابن سینا، از منطق به فلسفه تغییر دادند<sup>(۱)</sup>.  
 در شمارش و تحدید مقولات، نظری جدید ابراز داشتند<sup>(۲)</sup>.  
 در تقسیم «قضایا» و در مورد «عکس قضیه»، مطالبی تازه گفتند<sup>(۳)</sup>.  
 در باب «قیاس»، قیاس شرطی اقتراعی را که ارسطو بحثی از آن نکرده بود،  
 ابداع نمودند<sup>(۴)</sup>.

در باب «سفسطه»، به بحث «ابدال» مطالبی افزودند و همچنین در بحث  
 «أَخَذُ مَا لَيْسَ بِعِلَّةٍ مَكَانَ عِلَّةٍ» اضافاتی آوردند<sup>(۵)</sup>.  
 و اینک مناسب می‌دانم برخی از موارد مذکور را توضیح بدهم تا ارزش کار  
 مسلمانان و عدم جمود آنان در فن منطق بیش از پیش روشن گردد، در این توضیح به شرح  
 ابتکار سه تن از مشاهیر علوم عقلی در جهان اسلامی می‌پردازیم:

### فارابی و نوآوریهای منطقی

ابونصر فارابی (متوفی در سال ۳۴۰ هجری قمری) یکی از معروفترین کسانی است  
 که در بین مسلمین به منطق و فلسفه یونانی پرداخته، قفطی ضمن کتاب «أخبار الحکماء»  
 درباره او می‌نویسد:

«... فارابی کتب منطقی را توضیح داد و مشکلات آنها را روشن نمود و رازشان  
 را آشکار کرد و از رسائل منطق هر چه را که قابل استفاده بود به فهم نزدیک ساخت و آنچه  
 را که مورد نیاز بود در کتابهای خود با عبارات صحیح و اشارات لطیف گرد آورد...»  
 (شرح الکتب المنطقية وأظهر غامضها و كشف سرها و قرب متناولها و جمع

۱- به کتاب «مقولات» اثر دکتر محمد ابراهیم آیتی، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۲۳  
 نگاه کنید.

۲- مقولات، صفحه ۵۳.

۳- در این باره به نظر سهروردی در کتاب «حکمة الاشراق» رجوع شود.

۴- ابن سینا در «اشارات» به اینکار پرداخته است و در «دانشنامه علائی» می‌نویسد:  
 «قیاس خلف مرکب است از دو قیاس، یکی قیاسی است از جمله قیاسها، اقتراعی غریب  
 که من بیرون آورده‌ام...» (دانشنامه علائی، رساله منطق، چاپ تهران، صفحه ۸۹).

۵- این ابتکار از فارابی است و شرحش خواهد آمد.

ما يحتاج منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة<sup>(۱)</sup> .  
 همانطور که قفطی گفته سهم فارابی در تشریح و تسهیل و ایضاح منطق ارسطویی بسیار است ولی میتوان گفت که کوشش فارابی متوجه توسعه و تکامل فن منطق نیز بوده است چنانکه ابن رشد (متوفی در ۵۹۵ هجری قمری) در تلخیص السفسطه می نویسد :  
 "... جایگاهی را که بنظر می رسد (ارسطو به آن توجه نداشته و) ابونصر آنرا دنبال کرده و دریافته بحث ابدال است ... و نیز بسیاری از آنچه در باب مطلقات و مقیدات افزوده و در باب آنچه را که سبب نیست ، سبب شمردن ! زیاد کرده است ...  
 ( و ان الموضع الذی یظن ان ابانصر استدركه و هو موضع الابدال ... و كذلك كثير ، مما زاد في باب المطلقات والمقيدات ، و في باب اخذ ماليس بسبب على أنه سبب<sup>(۲)</sup> )  
 آنگاه ابن رشد از اینکه ارسطو موارد مزبور را در بحث از سفسطه متعرض نشده ، عذر می آورد و می نویسد :

" البته برخی از این موارد که فارابی بر منطق افزوده به گسترش و شرح سخنان ارسطو می ماند و برخی دیگر (از این نوع نیست ولی) بِالْعَرَضِ از اجزاء صنعت منطق می باشد ...  
 انه يشبه أن يكون بعضه بسطاً " و شرحاً لما قاله ارسطو و بعضه من أجزاء هذه -  
 الصّناعة بالعرض<sup>(۳)</sup> .

می دانیم که ابن رشد از بزرگترین شارحان آثار ارسطو بشمار می آید و با احاطه و تسلطی که بر آثار مزبور داشته گواهی فوق را ابراز داشته است و گواهی ابن رشد در این باره از اعتبار لازم برخوردار می باشد و لا يَنْبَغُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ<sup>(۴)</sup> !

### ابتکار ابن سینا در منطق

پس از فارابی ، شایسته است از ابن سینا (متوفی در سال ۴۲۸ هجری قمری) نام برد که شرح او بر منطق و فلسفه ارسطو یعنی کتاب شفاء ، بمنزله دائرة المعارف بزرگ فلسفه

۱- أخبار الحکماء چاپ مصر ، صفحه ۱۸۲ .

۲- تلخیص السفسطه ، اثر ابن رشد ، چاپ مصر ، صفحه ۱۷۹ و ۱۸۰ .

۳- تلخیص السفسطه ، صفحه ۱۸۰ .

۴- قرآن کریم ، سوره فاطر ، آیه ۱۴ .

مّشأء شمرده می شود، ابن سینا با اینکه پیش از نوشتن کتاب «الحکمة المشرقیة» بیشتر به تفسیر و توضیح اندیشه های ارسطو نظر داشته، با اینحال از ابتکار و نوآوری در منطق نیز خودداری نکرده است و در کتاب اشارات، ضمن بحث از انواع قیاس، در مورد «قیاس إقترانی» تحقیقی ویژه خود دارد و در آنجا پروا نمی کند از اینکه با عموم منطقیان مخالفت ورزد و می نویسد:

«... در مورد دو قضیه مطلقه که در سلب و ایجاب با یکدیگر مخالفند، همه اهل منطق می پندارند که قیاس منعقد است و ما، در این باره نظری دیگر داریم و همچنین در قضایای مطلقه و ممکنه، عیناً مانند موارد گذشته با ایشان مخالفیم و به نزد ما قیاس در این شکل نسبت به آن دو نوع از قضایا جاری نیست.»

فی المطلقیتین اذا اختلفا فیه فی السلب والایجاب، فان الجمهور یظنون انه قد یكون منهما قیاس ونحن نری غیر ذلک، ثم فی المطلقات الصرفه والممکنات، فان الخلاف فیهما ذلک بعینه ولا قیاس منهما عندنا فی هذا الشكل<sup>(۱)</sup>.

می کند. آنگاه بر اثبات مدّعی خود توضیحی می آورد و حجت جمهور منطقیان را ردّ همچنین در قضایای نقیض، برخلاف رأی ارسطو و همه اهل منطق اظهار نظر می کند. شارح اشارت یعنی ابو جعفر محمد بن محمد بن حسن طوسی (متوفی بسال ۶۷۲ هجری قمری) در این باره می نویسد:

«همگی منطقیان پنداشته اند که قضایای مطلقه همینکه در جمع دو مقوله «کیف» و «کم» با یکدیگر مخالف باشند، نسبت به هم نقیض خواهند بود و از شرائط دیگر غفلت کرده اند<sup>(۲)</sup>» اما ابن سینا به آن شرائط دست یافته و آنها را در اشارات یاد کرده است و این غفلت را زاده تحریف و کمی تا مل می شمارد و می نویسد:

۱- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۵۱. (با اینکه در بالای صفحات کتاب مزبور نام «الإشارات و التنبیهات» درج شده است و ابن سینا نیز در آغاز کتابش می نویسد: «انّی مهد الیک فی هذه الإشارات والتنبیهات» و در متن کتاب نیز همه جا «إشارة» بر «تنبيه» مقدم آمده است، معلوم نیست چرا در روی و پشت جلد کتاب مزبور به عربی و لاتین نام «التنبیهات والإشارات» را ذکر کرده اند و در چاپ این کتاب از سوی یک مؤسسه علمی چنین تسامحی روا داشته اند؟!).

۲- زعم جمهور المنطقیین ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت فی کیف والکم معاً وغفلوا عن شروط (شرح اشارات طوسی، چاپ تهران، جزء اول، صفحه ۱۸۳).

(ان الناس قد افتوا على سبيل التحريف و قلة التأمل ان للمطلقة نقیضاً من - المطلقات و لم یرعوا فيه الا الاختلاف فی الكمیة و کیفیة<sup>(۱)</sup>...) .

از این موارد می توان دریافت که ابن سینا تنها مفسر منطق ارسطو نبوده بلکه در تأسیس و ابداع نیز سهمی داشته است و البته اگر بخش منطق از آخرین کتاب وی ، یعنی «الحکمة المشرقیة» به انجام پیوسته بود ، انتظار می رفت که با نوآوریهای گوناگونی در آن روبرو شویم ، و بیش از پیش بر قدرت ذهنی و نیروی ابتکار ابن سینا در برابر بزرگان فلاسفه یونان آگاهی یابیم ، بویژه که وی در مقدمه کتاب مزبور روش گذشته خود را در «توجیه» و تأویل خطاهای یونانیان بازگو کرده و طرفداران فلسفه و منطق یونانی را از ادامه راه دیرینه خویش ناامید می کند<sup>(۲)</sup> و تصمیم قاطع خود را بر حفظ استقلال منطقی ، نشان می دهد تا آنجا که می نویسد :

«... چون آنانکه به دانش سرگرم اند بشدت خود را به مشائین - از میان یونانیان - نسبت می دادند ، خوش نداشتیم که پراکندگی پدید آوریم و با همگان ناسازگاری نشان دهیم ، این بود که ره به سوی آنان بردیم و به سود ایشان تعصب ورزیدیم ! که از همه گروههای یونانی به حمایت و جانبداری سزاوارتر بودند ! و هرچه را که آنها خواستند و نسبت به آن کوتاهی ورزیدند و در آن مورد بمقصود خود نائل نیامدند ، به کمال رساندیم

۱- اشارات ، چاپ دانشگاه تهران ، صفحه ۳۲ .

۲- از جمله شواهدی که مناسب است در زمینه اینگونه توجیهات و محمل سازیهای ابن سینا برای آراء منطقی آورده شود کوششی است که شیخ الرئیس در قضایای نقیض بکار برده ، شارح اشارات (خواجه طوسی) که بخوبی از تلاش ابن سینا در این باره آگاهی یافته است در شرح اشارات می نویسد :

«معلم اول (ارسطو) و دیگران گاهی در قیاسات مطلقه ، نقضهای برخی از این مطلقات را - به اعتبار اینکه مطلقند - بکار می بردند و از اینرو همه منطقیان حکم به تناقض آنها می نمودند و شیخ (ابن سینا) پس از اینکه رأی مزبور را ابطال می کند اینک در صدد برمی آید که محملی برای آن بسازد !!» (ان المعلم الاول ، و غیره قدیستعملون فی القیاسات المطلقة نقائص بعض المطلقات - علی أنها مطلقة - و لذلك حکم الجمهور بانها تتناقض ! فلما أبطله الشيخ إراد ان يجعل لذلك محملاً !!)

(شرح اشارات طوسی ، جزء اول ، صفحه ۱۸۸) .

و از آنچه عقل ایشان درباره‌اش فروماند چشم پوشی کردیم! و برای آن، صورتی و گریز-گاهی ساختیم و خود به باطنش آگاه بودیم و بر سایه و اثرش وقوف داشتیم، پس اگر مخالفت خویش را با ایشان نمایان کردیم در چیزهایی بود که شکیایی بر آن امکان نداشت اما در بسیاری از موارد با پرده‌های تغافل، لغزشها را پوشاندیم!!... .

(... ولما كان المشتغلون بالعلم شدیدی الاعتزاء الى المشائين من اليونانيين، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا اليهم وتعصّبنا للمشائين اذ كانوا اولی فرقههم بالتعصّب لهم واکملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا اربهم منه وأغضينا عما تخبّطوا فيه وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ونحن بدخلته شاعرون و علی ظله واقفون، فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه، واما الكثير فقد غطيناه باغطية - التغافل<sup>(۱)</sup>!

از آنچه آوردیم بخوبی برمی‌آید که اولاً ابن سینا خود را تنها شارح منطق و فلسفه ارسطویی بشمار نمی‌آورده بلکه مکمل آن نیز می‌شمرده است و ثانیاً در کتاب اخیرش بر آن نبوده که مانند گذشته لغزشهای طرفداران ارسطو را توجیه کند بلکه در جبهه «تحقیق مطلق» قرار گرفته و مدافع حقیقت بوده است و این همان روحیه‌ای است که از فیلسوف و دانشمند حقیقی انتظار می‌رود<sup>(۲)</sup>.

۱- منطق المشرقین، چاپ مصر، صفحه ۳.

۲- در اینجا باید از شارح اشارات محمد بن محمد بن حسن طوسی نیز بعنوان یکی از نوآوران علوم عقلی در قرن هفتم هجری، نام برد چنانکه خود او در رساله‌ای که برای «رکن الدین استرآبادی» نوشته و شکوک وی را پاسخ گفته است می‌نویسد: «من در بیشتر قواعد مشهور فلسفی، نظر ویژه و تصرفاتی دارم و تصمیم گرفته‌ام که اگر خدایتعالی مرا توفیق دهد آنها را بنویسم تا برای شما و برای کسانی که مانند شما دوستدار تحقیق اند مایه یادآوری باشد.» (ولی فی اکثر القواعد الحکمیة المشهورة أنظار و تصرفات، فی عزمی ان اکتبها - ان وقّنی الله تعالی لذلك - لیكون تذکراً لکم و لمن یكون محباً للتحقیق مثلکم.) منطق و مباحث الفاظ، چاپ تهران، صفحه ۲۷۱.

## سهروردی و اصلاح منطق

پس از ابن سینا، شهاب‌الدین سهروردی (مقتول در سال ۵۸۷ هجری قمری) از نوآوران فن منطق بشمار می‌آید، چه او ضمن اینکه منطق ارسطو را تفسیر می‌کند از نقد و اصلاح آن نیز خودداری نمی‌نماید و در کتاب «حکمة الاشراق» نمونه‌های اینکار را ملاحظه می‌کنیم، مثلاً تحت عنوان: «قاعدة اشراقیة فی هدم قاعدة المشائین فی التعریفات»! بر حدود منطقی ضمن بیان ویژه‌ای ایراد می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که:

«... آوردن حدّ (منطقی) چنانکه پیروان فلسفه مشاء بدان ملزم شده‌اند برای آدمی ممکن نیست و رئیس ایشان (ارسطو) نیز به دشواری آن اعتراف کرده‌است»!

(... ان الاتیان علی الحدّ كما التزم به المشاؤون غیر ممکن للانسان و صاحبهم اعترف بصعوبة ذلك!)<sup>(۱)</sup>

و باز در همین کتاب به عنوان دیگری برخورد می‌کنیم که نشان می‌دهد سهروردی بر آنست تا قاعده منطقی پیروان ارسطو را درباره «عکس قضایا» ویران کند! و از عنوان مزبور چنین تعبیر می‌نماید:

«قاعدة فی هدم قاعدة المشائین فی العکس»<sup>(۲)</sup>!

و خلاصه گفتارش در این قاعده اینست که: فیلسوفان مشائی عکس قضایای «موجبه کلیه و جزئی» را از راه برهان «افتراض» و نیز برهان «خلف» ثابت کرده‌اند، با اینکه خلف در عکس سالبه، بر اساس افتراض بنا می‌شود و اینکار به «دور باطل» می‌انجامد! و در این باره تفصیلی می‌آورد که در خور توجه و دقت است<sup>(۳)</sup>.

و نیز از جمله ابتکارات شیخ اشراق در همین کتاب، برگرداندن همه قضایا به موجبه ضروریه است<sup>(۴)</sup>.

۱- حکمة الاشراق، چاپ تهران، صفحه ۲۱۶ (درباره نقد «حدّ منطقی» إنشاء الله در آینده به تفصیل سخن خواهیم گفت).

۲- حکمة الاشراق، صفحه ۵۵.

۳- به «حکمة الاشراق» صفحه ۵۸ و ۵۹ نگاه کنید.

۴- به «حکمة الاشراق» صفحه ۲۹ و ۳۰ نگاه کنید. سبزواری در «منظومه» به همین موضوع اشاره کرده آنجا که گفته است:

الشیخُ الاشراقی ذُو الفطانَةِ      قَضِیَّةٌ قَصَرَ فی البَتَّانَةِ

(الثالثی المنتظمه، بخش منطق، چاپ سنگی، صفحه ۵۸)



و همچنین درباره «حدّ تناقض» ضمن کتاب مزبور، ابتکاری دارد و روش پیروان ارسطو را نمی‌پسندد و قواعدی به‌ایجاز به‌دست می‌دهد، آنگاه می‌نویسد:

«چون این قواعد را نگاه داری از بسیاری درازگوئی‌های مشائیان بی‌نیاز می‌شوی!»

(اذا حفظت هذا استغنيت عن كثير من تطويلاتهم<sup>(۱)</sup> .  
و بالأخره اختلافی که در شمارش و تعیین «مقولات» با ارسطو و پیروانش دارد<sup>(۲)</sup>  
و دیگر نقادیه‌ای او، نشانه‌ی نشاط علمی و قدرت نوآوری وی بشمار می‌آید.

### رازی، نقاد منطق و فلسفه یونانی

در پایان این فصل دریغ است که از دانشمند و متکلم معروف اسلامی، فخرالدین رازی (متوفی در ۶۰۶ هجری قمری) نام نبریم. ابن‌خلدون در «مقدمه» می‌نویسد:

«متأخران اصطلاحات منطق را دگرگون ساختند... و در آن بعنوان یک فنّ مستقل، نگر بستند - نه اینکه آنرا بمنزله آلت و مقدمه علوم دیگر بشمار آورند - و سخن را درباره منطق به تفصیل کشیدند و وسعت بخشیدند و نخستین کسی که به‌اینکار دست زد امام فخرالدین خطیب (امام فخر رازی) بود...»

(ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق... و نظروا فيه من حيث أنه فنّ برأسه لا من حيث أنه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتسع و أول من فعل ذلك الإمام فخرالدین بن الخطیب<sup>(۳)</sup> .

چنانکه ابن‌خلدون گفته، رازی در توضیح و تفسیر مباحث منطق کوشش بسیار مبذول داشته ولی در اصلاح و نقد منطق نیز کوشیده است و در شرح معروف خود بر اشارات ابن‌سینا، چنان با منطق و فلسفه ارسطویی روبرو می‌شود که بقول خواجه طوسی: «برخی از نکته‌سنان، شرح او را جرح (زخم) نامیده‌اند!!»

(... لذلك سمي بعض الظرفاء شرحه، جرحاً<sup>(۴)</sup>!!).

۱- حکمة الاشراق، صفحه ۳۱.

۲- حکمة الاشراق، صفحه ۴۵ و ۴۶.

۳- مقدمه ابن‌خلدون، صفحه ۴۹۲.

۴- شرح اشارات طوسی، چاپ تهران، جزء اول، صفحه ۲.

رازی در شرح و توضیح اثر دیگر ابن سینا یعنی «عیون الحکمة» که شامل منطق و طبیعیات و الهیات می باشد نیز بر همین روش سلوک کرده است و در مقدمه آن می نویسد:

«من با همه آنچه این کتاب بر آن دلالت دارد موافق نیستم و در ریز و درشت و اجمال و تفصیل آن مخالفتها دارم و اگر بخواهم دامن سازشکاری را بر سراسر مطالب این کتاب بگسترانم به کسی مانند شده ام که راضی گشته بندگان خدا به گمراهی و تباهی روی کنند!»

(إني مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه و جليله و تفاصيله فان جررت عليها ذيل المهادنة والمداهنة صرت كالراضي بتوجيه العباد الى مسالك الغي والفساد!) (۱).

رازی، کتابی بنام «الملخص في الحکمة والمنطق» نیز دارد که در آنجا منطق ارسطویی را در برخی از مباحث، نقد و تخطئه می کند (۲).

این نمونه ها و مانندهايشان - که از آوردن همه آنها خودداری کردیم - بخوبی نشان می دهند که حتی شارحان و طرفداران منطق ارسطو در جهان اسلامی، به تقلید و تبعیت محض گرفتار نبودند و بر لغزشهایی که در منطق می دیدند خاموشی را روا نمی شمردند تا چه رسد به آن دسته از علمای اسلامی که منطق ارسطو را بی فایده شمرده و بر ضد آن بپا خاسته اند! که بیاری خدای متعال ضمن فصول آینده به شرح کار ایشان خواهیم پرداخت.

۱- عیون الحکمة، چاپ قاهره، مقدمه کتاب.

۲- روش فقیه مشهور اهل سنت، ابن حزم اندلسی (علی بن احمد بن سعید بن حزم، متوفی در ۴۵۰ هجری قمری) در منطق نیز بی شباهت به کار فخرالدین رازی نبوده یعنی شرح و نقد را با یکدیگر همراه و قرین کرده است قفطی درباره او می نویسد: «به علم منطق توجه نمود و کتابی در این باره تألیف کرد و آنرا: التقريب لحدود المنطق نام نهاد و سخن را بگستراند و معارف منطقی را توضیح داد و در هر باب، أمثله فقهیه آورد و در برخی از اصول منطق با ارسطو واضح آن مخالفت نمود».

کتاب منطق ابن حزم با نام «التقريب لحدود المنطق» در بیروت سال ۱۹۵۹ م (۱۳۳۷ هجری قمری) به چاپ رسیده است.

## فصل سوم

---

### نقد نوبختی از شکل قیاس

---

نوبختی، متکلم برجسته شیعه

یکی از نقادان قدیم منطق ابو محمد، حسن بن موسی مشهور به «نوبختی» (متوفی بعد از سال ۳۰۰ هجری قمری)<sup>(۱)</sup> بوده است. نوبختی، نخستین کسی نیست که منطق یونانی را نقد کرده و رساله‌ای بر ردّ اهل منطق نگاشته است زیرا برخی از معاصرین او مانند ابوالعباس ناشی که از قدمای معتزله بشمار می‌آید و در سال ۲۹۳ هجری قمری وفات یافته نیز بسختی با منطق ارسطویی پنجه درافکنده و به مخالفت برخاسته است چنانکه ذکر وی در کتاب «الإمتاع والمؤانسة» اثر «ابوحیان توحیدی» در خلال مناظره «ابوسعید سیرافی و متی بن یونس» آمده و در شمار مخالفان منطق از او یاد کرده‌اند. بعلاوه خود نوبختی به گروهی از متکلمان اسلامی اشاره می‌کند که به منطق ارسطو اعتراض داشته‌اند چنانکه خواهد آمد. با اینهمه ما نوبختی را در رأس نقادان منطق به لحاظ تقدّم زمانی، جای داده‌ایم زیرا از دیگران اثری نیافتیم، گویا آن آثار کهن که باید امروز در دسترس ما و مایه افتخارمان باشد از میان رفته است یا در اختیار کسانی قرار دارد که از وارثان شایسته آن آثار نیستند!

از نوبختی نیز متأسفانه کتاب مستقلی در نقد منطق در دست نداریم ولی خوشبختانه ابوالعباس احمد بن تیمیه ضمن نقدی که از منطق کرده بخشی از آراء نوبختی را بازگو نموده و برای ما بیادگار باقی نهاده است.

نوبختی از متکلمان اقدم و معروف امامیه شمرده می‌شود. علمای امامیه در کتب

---

۱- در «أعیان الشیعه» وفات نوبختی در سال ۳۱۰ هجری قمری ضبط شده است و برخی نیز آنرا در سال ۳۰۲ نوشته‌اند.

رجال و تراجم ، وی را بسیار ستوده‌اند حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلی) درباره او می‌نویسد :

«نوبختی متکلم و فیلسوف و امامی و نیک اعتقاد و درخور اعتماد بود . اوشیخ ما امامیه است ، متکلمی بود که در روزگار خویش - پیش از سیصد هجری و پس از آن - بر اقران خود در رأی و نظر برتری داشت . . . ( . . . متکلم فیلسوف و کان امامیاً حسن الاعتقاد ، ثقة ، شیخنا الإمامیة المتکلم المبرز علی نظرائه فی زمانه قبل الثلاثه و بعدها<sup>(۱)</sup> )

ابن ندیم ضمن کتاب «الفهرست» درباره نوبختی می‌نویسد :

« وی متکلم و فیلسوف بود و گروهی از مترجمان کتب فلسفه چون ابوعثمان دمشقی<sup>(۲)</sup> و اسحق<sup>(۳)</sup> و ثابت<sup>(۴)</sup> و جز ایشان به نزد وی گرد می‌آمدند . . . او بسیار کتاب فراهم می‌آورد و به خط خود از کتب زیادی نسخه برداری کرده بود و تصنیفات و تألیفات در کلام و فلسفه و دیگر علوم دارد . . .

( . . . متکلم فیلسوف ، کان یجتمع الیه جماعة من النقلة لکتب الفلسفة مثلاً بی عثمان الدمشقی و اسحق و ثابت و غیرهم . . . و کان جماعة للکتب قد نسخ بخطه شیئاً کثیراً و له مصنفات و تألیفات فی الکلام و الفلسفة و غیرها<sup>(۵)</sup> ) .

### آثار نوبختی در رد منطق

نوبختی با اینکه کتب و رسائل بسیاری نوشته ولی متأسفانه جز کتاب «فرق الشیعة» چیزی از او در دسترس نیست در خلال آثاری که به وی نسبت داده‌اند کتابی بعنوان

۱- خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال ، چاپ سنگی ، صفحه ۲۱۶ .

۲- ابوعثمان ، سعید بن یعقوب دمشقی یکی از مترجمان علوم یونانی بوده و در اواسط قرن چهارم درگذشته است .

۳- ابویعقوب اسحق بن حنین از مشاهیر مترجمان علوم یونانی و از ریاضی دانان بوده است . وفات او را به سال ۲۹۸ هجری قمری نوشته‌اند .

۴- ابوالحسن ثابت بن قره حرّانی از مترجمان و منجمان و طبیبان بشمار آمده و در سال ۲۸۸ هجری وفات یافته است .

۵- الفهرست ، چاپ مصر ، صفحه ۲۶۵ و ۲۶۶ .

«الردّ علیّ أهل المنطق»<sup>(۱)</sup> نام برده شده است هرچند از کتاب مذکور نیز خبری نداریم تا به نقادیهای نوبختی درباره منطق واقف شویم ولی چنانکه پیش از این گفته شد احمد بن تیمیه گفتار نوبختی را در نقد از شکل قیاس آورده و آنرا از کتاب «الآراء والدیانات» اثر نوبختی، نقل کرده است.

ابن تیمیه پس از اینکه بر ترتیب قیاس ایراد می‌کند می‌نویسد:

«من بنا بر اقتضائی که پیش آمده بود، بر ردّ اهل منطق در طی یک مجلس سخنی بسرعت تعلیق کردم. آنگاه پس از مدتی در کتاب: الآراء والدیانات، اثر ابو محمد، حسن بن موسی نوبختی نظر افکندم دیدم که او نظیر نقد مرا از متکلمان پیشین مسلمین نقل کرده است.»

(و كنت قد علّقت الكلام علی أهل المنطق فی مجلس واحد بسرعة لسبب اقتضی ذلك. ثم بعد مدة نظرت فی کتاب «الآراء والدیانات» لأبی محمد الحسن بن موسی النوبختی، فرأيت قد ذکر نحو هذا المعنی عن تقدم من متکلمی المسلمین<sup>(۲)</sup>.)

بنابراین نوبختی علاوه بر کتاب مستغنی که در ردّ منطق نوشته ضمن کتاب دیگری که درباره اندیشه‌ها و مذاهب گوناگون پرداخته، به نقد و نقض منطق کوشیده است.

### مقدمات قیاس از دیدگاه نوبختی

می‌دانیم که «قیاس» مهمترین نوع حجّت، در فنّ منطق معرفی شده است و شارحان بزرگ منطق ارسطو، مانند ابن سینا و دیگران، به قیاس بیش از «تمثیل» و «استقراء» اعتماد نشان داده‌اند. البته برخی از متکلمان برجسته اسلامی این رأی را نپذیرفته و با آن به مخالفت برخاسته‌اند که شرحش در جای خود خواهد آمد.

هر قیاسی دارای «مقدمه» و «نتیجه» است. مقدمه قیاس از دو بخش یکی «صغری» و دیگری «کبری» تشکیل می‌شود مثلاً در صورتیکه بخواهیم اثبات کنیم که فلان شخص از افراد آدمی، دارای «جوهر» است بنا بر منطق ارسطویی چنین مقرر شده که

۱- در کتاب «ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون» بهمین نام ضبط شده است ولی در کتاب «فلاسفة الشیعه» تألیف: الشیخ عبدالله نعمه (ترجمه سید جعفر غضبان، ص ۱۸۴) نام کتاب: «الرد علی المنطقیین» آمده است و مأخذ نویسنده محترم بر من معلوم نشد.

۲- الردّ علی المنطقیین، چاپ هند، صفحه ۳۳۱.

بگوئیم: «این شخص صورتهای گوناگون می پذیرد، و هر چیزی که صورتهای گوناگون می پذیرد دارای جوهر است، پس این شخص دارای جوهر است!».

نوبختی با شکل مزبور از قیاس که بقول منطقیان، هیچ بخش زائدی ندارد و هر کس ناگزیر از توجه به تمام اجزاء آن است مخالفت نموده و نوشته است:

«گروهی از متکلمان اسلامی بر اوضاع منطق اعتراض کرده اند و گفته اند که ادعای ارسطو در آنجا که می گوید: قیاس، هیچگاه از یک مقدمه ساخته نمی شود. نادرست است! زیرا هر گوینده چون بخواهد مثلاً "دلیل آورد که انسان، جوهر است. می تواند بگوید: (بدون آنکه قبلاً دو مقدمه آورم، بر این مقصود چنین استدلال می کنم) که دلیل بر جوهر بودن انسان آنست که در زمانهای مختلف، صورتهای متضاد بخود می گیرد. و به مقدمه دیگری که عبارت باشد از اینکه: هر چه در زمانهای مختلف، صورتهای متضاد می پذیرد جوهر است. نیازمند نیست که این مقدمه همان چیزی است که درباره اش اختلاف شده و گوینده خواسته تا بر اثبات آن دلیل آورد زیرا که «خاص» در «عام» داخل است بنابراین بر هر کدام دلیل آورد از دیگری بی نیاز خواهد شد! و انسان اگر اثری را دید گاهی از آن، بوجود مؤثرش استدلال می کند و چون نوشته ای را مشاهده کرد بر نویسنده اش دلیل می آورد، بدون اینکه در استدلال خود بر صحت این امور، نیاز به دو مقدمه داشته باشد...»

(و قد اعترض قوم من متکلمی اهل الاسلام علی اوضاع هذه و قالوا: اما قول صاحب المنطق «ان القیاس لا یبنی من مقدمة واحدة» فغلط لأن القائل اذا اراد مثلاً ان يدل علی ان الانسان جوهر فقال استدلل علی نفس الشیء المطلوب من غیر تقدیم مقدمتين و هو ان یقول: «ان الدلیل علی ان الانسان جوهر انه یقبل المتضادات فی ازمان مختلفة، و لیس یحتاج الی مقدمة ثانية هی قول القائل «ان کل قابل للمتضادات فی ازمان مختلفة فجوهر» هو نفس ما خولف فیه و اراد الدلالة علیه، لأن الخاص داخل فی العام فعلی ایّهما دلّ استغنی عن الآخر. و قد یستدل الانسان اذا شاهد الأثر علی ان له مؤثراً و الكتابة علی ان لها كاتباً من غیر ان یحتاج فی استدلاله علی صحة ذلك الی المقدمتين<sup>(۱)</sup>!)...)

چنانکه ملاحظه می شود بنیاد ایراد مزبور بر این نظر نهاده شده که در استدلال قیاسی، بخلاف قول ارسطو به دو مقدمه (صغری و کبری) نیاز نداریم و ذکر یک مقدمه

کافیست! البته باید توجه داشت که منطقیان، قیاسی را که کبرای آن ذکر نشود (ضمن آن مستتر باشد) «قیاس ضمیر» یا «مضمّر» گویند، ابن سینا در منطق کتاب «نجات» می‌گوید:

«ضمیر، قیاسی است که مقدمه کبرایش در آن پیچیده و پنهان شده باشد.»  
(الضمیر هو قیاس طویت مقدمته الکبری<sup>۱</sup>) و این بحث در کتب منطقی متداول است و نوبختی هم از این موضوع بی‌اطلاع نبوده چنانکه به نقل ابن تیمیّه، در اینباره نوبختی گفته است:

«منطقیان اظهار می‌کنند ما می‌گوئیم که قیاس از داشتن دو مقدمه ناگزیر است ولی چون یکی از آن دو ذکر شد به لحاظ آنکه مخاطب، از دیگری آگاه است نیاز به ذکر مقدمه دوم نمی‌باشد پس آنرا ترک می‌کنند ولی نه از آنرو که اساساً نیازی به آن نیست.»  
(قالوا: فنقول انه لا بد من مقدمتين فاذا ذكرت احدا هما استغنى بمعرفة المخاطب بالآخرى فترك ذكرها لا لانه مستغن عنها<sup>۲</sup>).

و معلوم است که ادعای نوبختی با آنچه منطقیان درباره «قیاس ضمیر» گویند فرق دارد چرا که او نه به اعتبار آگاهی مخاطب، بلکه اساساً ذکر یکی از دو مقدمه را لازم نمی‌شمارد بهمین جهت در برابر اهل منطق می‌گوید:

«ما پاسخ می‌دهیم که تاکنون دو مقدمه کلی را نیافتیم که به آنها بر درستی نتیجه‌ای استدلال شود... و منطقیان در مطالب علمی، نتایج مطلوبی را پیدا نکرده‌اند که بر دو مقدمه روشن متوقف باشند و هرگاه امر چنین روی داده، یکی از آن دو مقدمه کفایت می‌کرده است. و ما به اهل منطق می‌گوئیم: دو مقدمه بدیهی نشان دهید که به برهانی مقدم بر خود نیازمند نباشند و آن دو مقدمه، مبنای استدلال برای چیزی که

۱- النجاة، چاپ مصر، صفحه ۵۸. قید «کبری» که ابن سینا در این تعریف آورده لزومی ندارد زیرا می‌توان به اعتبار آگاهی مخاطب گاهی «صغری» را حذف کرد و مثلاً گفت: «هر حادثه‌ای، علّتی دارد. پس گرفتن خورشید، علّتی دارد» در اینجا صغری حذف شده یعنی اینکه: «گرفتن خورشید حادثه‌است» چنانکه گاهی می‌توانیم به اعتماد آگاهی مخاطب، «نتیجه» قیاس را حذف کنیم و بگوئیم: «گرفتن خورشید یک حادثه است و هر حادثه‌ای علّتی دارد» و با اکتفای به این مقدمه، أخذ نتیجه را به مخاطب واگذاریم.

۲- الردّ علی المنطقیین، صفحه ۳۳۸.



درباره آن اختلاف شده شمرده شوند بگونه‌ای که دو مقدمه مزبور در پیشگاه عقل، قابل قبول‌تر از نتیجه باشند و چون چنین مقدماتی نمی‌یابید بنا بر این ادعای شما باطل است! «  
 (قلنا لسا نجد مقدماتین کلیتین یستدل بهما علی صحة نتیجه... ولا یجدون  
 فی المطالب العلمیة ان المطلوب یقف علی مقدماتین بیئتین بأنفسهما بل اذا کان الأمر  
 كذلك کانت احدهما کافیه و نقول لهم: ارونا مقدماتین اولیتین لا تحتاجان الی برهان  
 یتقدمهما یستدل بهما علی شیء مختلف فیه و تكون المقدماتان فی العقول اولی بالقبول  
 من النتيجة فاذا کنتم لا تجدون ذلك بطل ما اذ عتموه<sup>(۱)</sup>».

### بررسی گفتار نوبختی

آنچه نوبختی درباره مقدمات قیاس آورده، در نظر ابتدائی خالی از مناقشه و بدون عیب نیست ولی با تأمل کافی، ناگزیر حق را به نوبختی باید بدهیم.  
 موضوع «جوهر بودن انسان» که بعنوان مثال از سوی نوبختی مطرح شده ممکن است بدین صورت مورد ایراد اهل منطق قرار گیرد و اظهار دارند که: نوبختی و همفکرانش پیش از آنکه مفهوم «جوهر» بودن انسان را از توجه به دگرگونی یکی از افراد انسان دریابند و بعنوان «نتیجه» قیاس بکار برند، کبرای کلی این قیاس در ذهنشان وجود داشته است و بدون آنکه توجه داشته باشند در ترتیب قیاس از آن یاری جسته‌اند! زیرا آدمی خواه ناخواه در زندگی به موجوداتی برخورد می‌کند که چهره‌های گوناگون می‌پذیرند و از اینراه متوجه این کبرای کلی می‌گردد که: «هرچه در زمانهای مختلف صورتهای متفاوت قبول می‌کند، جوهر است!» آنگاه مثلاً قیاسی ترتیب می‌دهد به این شکل، که: «این شخص صورتهای گوناگون می‌پذیرد، پس این شخص جوهر است!» اما ترتیب دهنده قیاس این قاعده عمومی را فراموش نکرده که: «هرچه صورتهای مختلف قبول می‌کند جوهر است» جز آنکه قاعده مزبور را در ذهن مخفی داشته و بهنگام تشکیل صورت قیاس، آنرا بکار نبرده است نه آنکه عقلاً بر آن متکی نباشد!

به این إشکال می‌توان پاسخ داد که: لازم نیست آدمی پیوسته با دردست داشتن یک قاعده عمومی بتواند استدلال کند خواه آنرا پنهان سازد یا آشکار! زیرا مثلاً در همان موضوع «جوهر» که نوبختی مطرح ساخته، اگر فرض شود که محالست آدمی در برخورد با «یک

شیء متغیر» بتواند مفهوم جوهر را دریابد، البته چند شیء متغیر هم نمی‌توانند او را بمفهوم «جوهر» نائل سازند و یک قاعده عمومی بدست او دهند که: هر چه صورتهای متغیر می‌پذیرد، جوهر است! چراکه هر کدام از اشیاء مورد بحث، به تنهایی حکم شیء نخستین را دارند! و مجموعه آنها نیز از «هیئت دالالت» چیزی اضافه بر هر فرد ندارد. پس اگر آدمی از برخورد با همان شیء «متغیر» نخستین، بمفهوم «جوهر» توجه کرد در اینحال توانسته است بدون میانجیگری یک کبرای کلی، نتیجه‌ای بدست آورد. برای روشنتر شدن موضوع به این مثال توجه کنیم:

اگر دیده شود کسی حاصل ضرب عدد  $4 \times 4$  را به غلط، ۱۵ بشمار آورده، در اینصورت حق داریم بگوئیم: «این حاصل ضرب منطبق با واقع و حق نیست، پس غلط است» یعنی در عالم واقع و حساب عقل، کمیت ۴، هرگاه ۴ برابر شود، نتیجه اینکار، ۱۶ خواهد بود نه ۱۵!

در این دستگاه قیاسی چنانکه ملاحظه می‌شود «کبری» حذف شده یعنی ما از آوردن این عبارت که:

«هر حاصل ضربی که منطبق با واقع و حق نیست، غلط است» خودداری نمودیم زیرا بکلی از آن بی‌نیاز هستیم، به دلیل اینکه «کبرای کلی» از افراد گرفته و ساخته شده و فرد بر آن تقدم دارد یعنی اگر ما نتوانیم بفهمیم «یک حاصل ضرب مشخص که منطبق با واقع و حق نیست، غلط است» چگونه خواهیم فهمید: «تمام حاصل ضربهایی که منطبق با واقع و حق نیستند، غلط‌اند»؟!

از اینجا است که می‌گوئیم وجود کبری در ساختمان مقدمه، اساساً زائد است نه آنکه بقول منطقیان وجود کبری در مقدمه ضروری باشد، جز آنکه برای رعایت ایجاز یا آگاهی مخاطب آنرا پنهان و مضمحل داریم!

و این همان چیز است که نوبختی در مقام اثباتش برآمده است.

در خاتمه این تحقیق نکته‌ای را نباید فروگذار کرد که نوبختی علاوه بر نقد شکل قیاس، به ایراد «مصادره به مطلوب» در امر قیاس نیز ضمن بیان خود اشاره کرده است و شاید سخن او موجب شده که دیگران در قرون بعدی به صراحت این اشکال را یادآور شوند چنانکه می‌گوید:

«... این مقدمه، همان چیزی است که درباره‌اش اختلاف شده و گوینده خواسته تا بر اثبات آن دلیل آورد!»  
 ( ... هو نفس ما خولف فيه و اراد الدلالة عليه<sup>۱</sup> ).  
 و ما إن شاء الله تعالى بحث قیاس را در جای خود به تفصیل خواهیم آورد .

## فصل چهارم

---

مناظره‌ای کهن در نقد منطق

---

## سیرافی و متی!

مخالفت‌های اساسی با منطق در جهان اسلامی بر چهره‌های گوناگون نمایان شده و یکی از آنها تشکیل مجالس مناظره بوده است.

از کهن‌ترین مناظراتی که در دنیای اسلامی میان طرفداران و مخالفان منطق، رخ داده، مناظره<sup>۱</sup> ابوسعید، حسن بن عبدالله بن مرزبان مشهور به سیرافی (متوفی در سال ۳۶۸ هجری قمری) و ابوبشر، متی بن یونس قنایی (متوفی در ۳۲۸ هجری قمری) بوده است.

صورت این مناظره را ابوحنّیان توحیدی<sup>(۱)</sup> که خود در علم حدیث از شاگردان سیرافی بوده ضمن کتاب «الإمتاع والمؤانسة»<sup>(۲)</sup> آورده است. ابوحنّیان بخشهایی از این مناظره را بی‌واسطه از سیرافی شنیده و صورت کامل

---

۱- ابوحنّیان توحیدی از مشاهیر و أعلام قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری است، ادیبی چیره‌دست و پرمایه بوده و او را «فیلسوف ادباء» گفته‌اند، آثار بسیاری داشته که اغلب از میان رفته است.

۲- آنچه ابوحنّیان در کتاب الإمتاع والمؤانسة (چاپ مصر، جزء اول، از صفحه ۱۰۸ تا ۱۲۹) از این مناظره حکایت کرده است ما آنرا در طّی صفحات آینده خلاصه نموده و بازگو کرده‌ایم. ضمناً شمس‌الدین ابن قیم جوزیه (متوفی در سال ۷۵۱ ه‍.ق) ضمن کتاب «اغاثة اللفهان فی مصاید الشیطان» (چاپ مصر، الجزء الثانی، صفحه ۲۵۶) می‌نویسد: تصنیفی در ردّ منطق از ابوسعید سیرافی دیده است که به احتمال قوی چیزی جدا از شرح مناظره<sup>۳</sup> او با متی بن یونس بوده است. (و رأیت فیه تصنیفاً لابن سعید السیرافی).

آنرا از قول ابوالحسن، علی بن عیسی رمانی (متوفی در سال ۳۸۴ هجری قمری) نقل و ضبط کرده است و در خاتمه گزارش خود می نویسد:

«این پایان چیزی است که درباره این مناظره از علی بن عیسی رمانی، آن شیخ صالح نوشته‌ام که بر من فرو خواند تا بنویسم. و ابوسعید (سیرافی) خود، بخشهایی از این قصه را نقل می‌کرد و می‌گفت: که من هر آنچه را گفتم به یاد ندارم ولی گروهی که در آن مجلس حاضر بودند و با خود الواح و دواتها داشتند، آن سخنان را نوشتند.»

(هذا آخر ما كتبت عن علي بن عيسى الرمانی، الشيخ الصالح با ملأه. و كان ابوسعید قد روی لمعاً من هذه القصة و كان يقول: لم احفظ عن نفسي كل ما قلت و لكن كتب ذلك اقوام حضروا في الواح كانت معهم و محابراً أيضاً<sup>(۱)</sup> . . .)

ابوسعید سیرافی<sup>(۲)</sup> مشهور به نحوی، چنانکه در خلال همین مناظره نمایان شده است در ادبیات عرب سخت قوی دست بود. وی در فقه، مذهب اهل عراق داشت<sup>(۳)</sup> و بنا به نقل ابوحنیان میان او و نوح بن منصور سامانی مکاتباتی رفته بود که ضمن آن، نوح او را «امام» خطاب کرده بود چنانکه در نامه<sup>(۴)</sup> بلعمی وزیر معروف دوره سامانی «امام المسلمین» خوانده شده بود و دیگران «شیخ الاسلام» و «الشیخ الفرد» و جز اینها لقبش داده بودند و در این نامه‌ها از مسائل قرآنی و احادیث نبوی (ص) و احکام مذهبی و مسائل کلامی و آثار صحابه و اُمثال و أشعار دشوار عرب از او پرسیده بودند<sup>(۵)</sup> که از خلال این امور، موضع و مقام اجتماعی و دینی او در آن زمان تا اندازه‌ای به دست می‌آید.

اما ابوبشر متی بن یونس، از مترجمان و شارحان دوره‌های نخستین کتب یونانی بشمار می‌رود و بطوریکه ابن ندیم در کتاب الفهرست آورده رئیس منطقیان عصر خود بود

۱- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحه ۱۲۸.

۲- سیراف بنا بر نوشته یاقوت در کتاب «معجم البلدان» شهری است که شصت فرسنگ تا شیراز فاصله دارد و امروز آنرا بندر طاهری نیز می‌نامند.

۳- ابن ندیم در فهرست می‌گوید: «كان فقیهاً علی مذاهب العلماء العراقيين» (الفهرست چاپ مصر، صفحه ۹۹) و می‌دانیم که فقهای عراق در عصر سیرافی، مذهب ابوحنیفه (نعمان بن ثابت) را در آراء فقهی پذیرفته بودند.

۴- به «الإمتاع والمؤانسه»، جزء اول، صفحه ۱۲۹ و ۱۳۰ نگاه کنید.

(الیه) انتهت ریاسة المنطقیین فی عصره<sup>(۱)</sup>.

متی چنانکه نوشته‌اند مذهب نصرانی داشت و آثار ارسطو را از سریانی به عربی ترجمه می‌کرد.

مناظره<sup>۲</sup> میان این دو تن در سال ۳۲۶ هجری قمری در مجلس ابوالفتح، فضل بن جعفر بن فرات - یکی از وزرای دوره عباسی - رخ داده است و از خلال این مناظره بدست می‌آید که مخالفت با منطق یونان پیش از آنزمان نیز در میان مسلمانان سابقه داشته چنانکه نام ابوالعباس ناشی<sup>۳</sup> (متوفی در سال ۲۹۳ هجری قمری) بعنوان یکی از مخالفان نیرومند و سرسخت منطق ضمن همین مناظره برده شده است.

### آغاز مناظره

در مجلس ابن فرات گروهی از دانشمندان عصر حضور داشتند، وزیر عباسی روی به ایشان آورده گفت: می‌خواهم کسی از میان شما برگزیده شود تا درباره منطق با متی مناظره کند زیرا او ادعا دارد که:

«هیچ راهی برای شناسائی حق از باطل و راست از دروغ و نیک از بد و دلیل از شبهه و شک از یقین نیست مگر به دستاویز قواعدی که از منطق فراهم آورده‌ایم!»<sup>۴</sup>  
سرانجام به دعوت وزیر، ابوسعید سیرافی از آن میان آماده گردید تا به مناظره پردازد.

### منطق، داور نهائی و مطلق نیست!

آنگاه ابوسعید متوجه «متی» شده و اظهار داشت:

«مرا از منطق بگوی که مقصودت از آن چیست؟ زیرا چون مقصود تو را درباره منطق دانستیم گفتگوی ما با تو در پذیرفتن مطالب صحیح منطق و رد کردن خطاهای آن، بر راه و روشی پسندیده استوار خواهد شد.»  
متی پاسخ داد:

«مقصود من از منطق، فنی است که بمنزله<sup>۵</sup> افزار سخن بوده و گفتار درست را از نادرست جدا می‌کند و معنای فاسد از صحیح بدان شناخته می‌شود، مانند ترازو که با

آن سبک را از سنگین می‌شناسیم»!

ابوسعید گفت:

«خطاگفتی! زیرا که اولاً گفتار درست را از نادرست بوسیلهء نظام لغت که به آن خو گرفته‌ایم می‌شناسیم و از راه قواعد زبان درمی‌یابیم. و ثانیاً معنای فاسد از معنای صحیح به نیروی عقل تمیز داده می‌شود! وانگهی گیرم که با ترازوی خود سنگین را از سبک شناختی ولی چگونه بر شناسائی ماهیت اشیاء که آنها را در ترازو نهاده‌ای نائل می‌گردد؟! از کجا خواهی دانست که آنچه وزن می‌کنی آهن است یا زر یا مس زرد رنگ؟<sup>(۱)</sup>

بنابراین تو را پس از سنگین و سبک کردن اشیاء، به شناسائی گوهر آنها و نیز دانستن ارزش هریک و دیگر اوصافشان که شمارش آنها به درازا می‌کشد، نیازمند می‌بینم! و از اینرو تنها «توزین» که کوشش خود را مصروف آن داشته‌ای جز اندک، فایده‌ای به تو نمی‌رساند و جهات دیگر معرفت بر عهدهء تو باقی می‌ماند! و در کار خود چنان هستی که پیشینیان گفته‌اند: حفظت شیئا و غابت عنک اشیاء<sup>(۲)</sup>!

علاوه بر تمام این امور، چیزی را در اینجا فراموش کرده‌ای! چنین نیست که هرچه در دنیا موجود است از راه «توزین» قابل سنجش باشد بلکه در جهان برخی از اشیاء را وزن می‌کنند، و بعضی را به پیمانه می‌ریزند، و بخشی دیگر را به ذراع می‌گیرند، و پاره‌ای را تقسیم می‌نمایند، و برخی را به حدس و تخمین اندازه‌گیری می‌کنند! و اگر با «جسام» چنین می‌نمایند در مورد «معقولات» نیز حکم بدینگونه است.<sup>(۳)</sup>

۱- مقصود سیرافی اینست که گیرم بتوان از راه قوانین منطق، انواع مغالطه را شناخت و «برهان» را از «سفسطه» جدا کرد ولی منطق، ماهیت اشیاء را معرفی نمی‌کند و «مواد علم» را که ذهن باید از خارج بگیرد فراهم نمی‌سازد و اگر در این باره خطائی روی داد و منشاء اشتباهات بعدی شد، منطق کاری از پیش نمی‌برد. پس نمی‌توان حکم کرد که منطق حاکم مطلق است و همواره درست را از نادرست باید به دستاویز آن تمیز داد.

۲- شعر از ابونواس، شاعر معروف قرن دوم هجری (شاعر دربار هارون الرشید) است و تمام بیت را (به نقل ابن ندیم در الفهرست، چاپ مصر، صفحه ۲۵۲) چنین سروده:

فَقُلْ لِمَنْ يَدَّعِي فِي الْعِلْمِ فَلَسْفَةً      حَفِظْتَ شَيْئًا وَ غَابَتْ عَنْكَ أَشْيَاءُ!

۳- مراد سیرفی اینست که: شناسائی، راهها و طرق گوناگون دارد و منحصر به شناخت منطقی نیست. چه بسیار مواضع و مواردی که باید از راه «حس» و «تجربه» و یا «شریعت» و «وحی» شناخته شوند، بنابراین قوانین منطقی در همه جا حاکمیت ندارند.



## پیوند منطق و زبان!

سیرافی به سخن خود ادامه داده و گفت: «از همه اینها بگذر و به این موضوع توجه کن که: چون منطق را مردی یونانی پرداخته و در فراهم ساختن آن، موافقت با لغت و اصطلاح مردم یونان را در نظر گرفته و رسوم و اوصافی را که یونانیان از این لغت در عرف می‌شناسند رعایت کرده است، در اینصورت از کجا و بچه‌دلیل، اینکار ترکی و هندی و پارسی و تازی را ملزم می‌کند که در منطق یونانی نظر افکنند و آنرا در سود و زیان خویش داور قرار دهند؟ و هرچه را برای آنان گواهی کرد بپذیرند و آنچه را انکار نمود ترک کنند؟!»

متی بدون اینکه به سخنان گذشته سیرافی پاسخ دهد در جواب سخن اخیر او گفت:

«از اینرو بر همه اقوام دانستن فن منطق لازم است که منطق از معانی عقلی بحث می‌کند و جستجو و تفتیش از اندیشه‌های ضمیر را بعهد می‌گیرد، و مردم در معقولات برابرند! آیا نمی‌بینی که مجموعه عدد چهار و چهار نزد همه اقوام بطور یکسان، هشت است؟ و همچنین نظایر این موضوع!»

ابوسعید پاسخ داد:

«اگر همه امور عقلی با وجود قسمتهای گوناگون و راههای مختلف خود، به این مرتبه از روشنی و وضوح برگردد که در عدد چهار و چهار و مجموع آنها یعنی هشت ملاحظه می‌شود، بی‌شک هرگونه اختلاف از میان رفته و سازش و یگانگی پیش می‌آید! (۱) ولی همه مسائل این چنین نیستند. لیکن با وجود آنچه گفتم باز چون معانی عقلی را جز از راه لغت نمی‌توان بیان کرد پس آیا نیازی به شناخت لغت نداریم؟»

متی جواب داد: نَعَمْ! آری.

ابوسعید گفت:

«اشتباه کردی! در برابر این سؤال باید بجای کلمه نَعَمْ، واژه بَلٰی را به کار

۱- بهتر بود سیرافی در این مقام بگوید اگر همه امور عقلی بدینگونه واضح بود، اساساً اختلاف عقلی در میان بشر پیدا نمی‌شد! نه آنکه پس از اختلاف، سازش و یگانگی پیش می‌آید!

می بردی!»،

متی به خطای خود اعتراف کرد و گفت:

«درست می گوئی! من در اینگونه امور مقلد تو هستم!»

آیا به ترجمه های منطق می توان اعتماد کرد؟

ابوسعید دنباله سخن خود را چنین ادامه داد:

«در آن صورت تو ما را به علم و منطق نمی خوانی بلکه به فراگرفتن لغت یونانی دعوت می کنی! و تو خود لغت یونانی را نمی دانی پس چگونه ما را به لغتی می خوانی که خودت حق آنرا نمی توانی اداء کنی؟! که از روزگاران دراز آثار این لغت از میان رفته و قومی که بدان تکلم می کرده اند، منقرض شده اند و تو منطق را از زبان سریانی نقل می کنی پس، درباره معانی دگرگون شده ای که از لغت یونانی به سریانی و از سریانی به عربی انتقال یافته، چه می گوئی؟!»

متی پاسخ داد:

«هرچند یونان و زبانش رو به انقراض رفته است ولی ترجمه آثار یونانی، مقاصد یونانیان را محفوظ داشته و معانی را رسانده و حقایق را بطور خالص ضبط کرده است!»

درباره یونانیان مبالغه نباید کرد

ابوسعید گفت:

«اگر نظر تو را بپذیریم که ترجمه، بدون تحریف مفاد سخن، چکیده معنی را رسانده و بدون کم و زیاد و تقدیم و تأخیر، اصل را انتقال داده است و اخلال در معنای خاص و عام و اخص و اعم نکرده - که اینکار هم نشدنی است و با طبیعت لغات و حدود معانی سازش ندارد - گوئی پس از اینها تو ادعا داری که هیچ حجتی جز عقول یونانیان در عالم نیست! و هیچ برهانی جز آنچه که ایشان آوردند و هیچ حقیقتی جز آنچه که آنها ابراز داشتند وجود ندارد!»

۱- مقصود سیرافی اینست که کلمه «نَعَم» در این جایگاه بمعنای «آری، نیست» می آید و در محاورات عربی در چنین جایی باید کلمه «بَلَى» را بکار برد که به معنای «آری، هست» باشد.

متی جواب داد:

«نه! اما یونانیان از میان اقوام گوناگون به حکمت عنایت داشتند و به کاوش از آشکار و نهان گیتی و هرچه با جهان پیوند دارد و ندارد، توجه کردند و به فضل عنایت ایشان رازهای نمایان گردید و انواع دانش‌ها و اقسام فنون پدید آمد، و این مقام را برای دیگران نیافتیم!»

ابوسعید گفت:

«خطاگفتی و تعصب ورزیدی! زیرا که دانش جهان، در میان مردم جهان پراکنده است از اینرو شاعر گفته:

الْعِلْمُ فِي الْعَالَمِ مَبْثُوثٌ      وَنَحْوُهُ الْعَاقِلُ مَحْثُوثٌ

و به همین صورت فنون مختلف در میان تمام ساکنان زمین انتشار دارد و این، امر روشنی است.

با اینهمه در صورتی گفتار تو درست بود و ادعایت پذیرفته می‌شد که یونانیان در میان تمام اقوام به داشتن نیروئی که آنهارا از خطا باز دارد ممتاز و به سرشتی که برخلاف دیگر سرشتها، باشد معروف بودند! بطوری که اگر می‌خواستند خطا ورزند نمی‌توانستند! و چون قصد دروغ می‌کردند توانائی آنرا نداشتند! و آرامش یقین بر ایشان فرود آمده بود، و حق ضمانت آنرا بعهدده گرفته و لغزش و خطا از ایشان بیزاری جسته بود! و این نمایشگر نادانی و تعصب کسی است که نسبت به ایشان چنین گمان کند، زیرا یونانیان همچون دیگر اقوام بودند که در مواردی حق و صواب را درمی‌یافتند و در موارد دیگر به لغزش و اشتباه دچار می‌شدند، و چیزهایی را می‌دانستند و از امور دیگر آگاه نبودند، و درپاره‌ای از مسائل راست می‌گفتند و درپاره‌ای دیگر دروغگو بودند، و همه مردم یونان، منطق را نیافریدند لیکن واضع منطق مردی از میان ایشان بود و او از گذشتگان خود چیزهایی را فراگرفت همچنانکه آیندگان از او گرفتند، و گفتار او بر این خلق بسیار، حجت نیست بویژه که در میان یونانیان و دیگران مخالفینی هم داشته است! با اینهمه، اختلاف در اندیشه و بحث و پرسش و پاسخ یک اصل طبیعی و خوی و سرشت ثابتی است پس چگونه ممکن است که مردی سخنانی بیاورد که این اختلاف را از میان بردارد؟! این دور از واقع و محال است و دنیا پس از منطق این مرد بر همان حالت باقی مانده که پیش از او بود!

بنابراین چیزی را که قدرت آدمی بر آن تعلق نمی‌گیرد به فراموشی سپار! زیرا

که اختلاف خلق با سرشت و طبیعت ایشان بستگی دارد و تو اگر خاطر خود آسوده داری و توجه خویش را در شناخت همین لغتی بکاربری که ما با یکدیگر بدان سخن می‌گوئیم و تو کتابهای یونانی را با این لغت ترجمه می‌کنی<sup>۱</sup>، خواهی دانست که از معانی یونان بی‌نیازی چنانکه به لغت یونان نیاز نداری!»

### منطق و اختلاف بشر

سیرافی در پی سخنان مذکور گفت:

«در اینجا پرسشی دارم! آیا بنظر تو عقول مردم مختلف بوده و بهره‌های ایشان از خرد متفاوتست؟»

متی پاسخ داد: «آری!»

ابوسعید گفت: «آیا این اختلاف و تفاوت طبیعی است یا اکتسابی؟!»

متی جواب داد: «طبیعی است!»

ابوسعید گفت: «بنابراین چگونه جایز است در اینجا فتی باشد که این اختلاف طبیعی و تفاوت اصلی را از میان بردارد؟»

متی پاسخ داد: «هم‌اکنون این موضوع در بخشی از سخن تو گذشت!»

ابوسعید گفت: «اما آیا پاسخی برنده و بیانی درخشنده برای آن آوردی؟!»

### تفاوت میان منطق و نحو

سپس سیرافی اضافه کرد:

«از اینهم می‌گذرم! ترا از یکحرف می‌پرسم که در کلام عرب متداول است و معانی آن نزد عقلاء از دیگر حروف ممتاز می‌باشد، آنگاه تو معانی حرف مزبور را از طریق منطق ارسطو طالیس استخراج کن! و آن حرف، واو است!! احکامش چیست؟ و موضع و جایگاهش کدامست؟ آیا بر یک‌صورت آمده یا بر صورتهای گوناگون می‌آید؟»

۱- مقصود سیرافی کتابهای ترجمه‌شده از یونانی است که متی آنها را از زبان سریانی به عربی برمی‌گردانده نه آنکه مستقیماً از یونانی آنها را به عربی ترجمه کرده باشد زیرا پیش از این ضمن گفتار سیرافی گذشت که متی زبان یونانی را نمی‌دانسته است و نویسندگان کتب تراجم نیز، بر همین عقیده‌اند.

متی جواب داد:

«این علم نحو است و من در نحو نظر نکرده‌ام زیرا که منطقی را نیازی به نحو نیست و نحوی سخت بر منطق نیاز دارد! چرا که منطق از معنی بحث می‌کند و نحو از لفظ، پس اگر منطقی را بر لفظ گذر افتد، آن امری عارضی است همانطور که اگر نحوی بر معنی آگاهی یابد آن نیز بالعرض است! و معنی بالاتر از لفظ، و لفظ پست تر از معنی است...»

ابوسعید گفت:

«خطا گفتم! زیرا کلام و نطق و لغت و لفظ و نیز روشن گفتن و بیان نمودن و واضح ساختن... همه شبیه یکدیگر و از یک وادی‌اند! نبینی که چون مردی گوید: زید به درستی نطق کرد ولی به درستی تکلم نکرد! و به ناسزا تکلم نمود ولی ناسزا نگفت! و سخن را نیک آداء کرد ولی روشن نساخت! و بیان نمود ولی واضح ننمود! در همه این موارد، سخن متناقض گفته و گفتار را در محلّ خود ننهاد و لفظ را برخلاف گواهی عقل خویش و دیگران بکار برده است؟

آری نحو همان منطق است<sup>(۱)</sup> لیکن از لغت عربی گرفته شده و منطق همان نحو است لیکن از راه لغت فهمیده می‌شود. و اختلاف میان لفظ و معنی تنها از اینجهت است که لفظ، طبیعی است و معنی، عقلی. و از اینرو لفظ با گذشت زمان می‌رود - چرا که زمان به دنبال آثار طبیعت و در پی آنست - و معنی با مرور زمان ثابت می‌ماند زیرا جوینده و دریافت‌کننده معنی، عقل است و عقل امری الهی است...»

نیاز به لغت عربی

سیرافنی به سخن خود افزود:

«باری چون تو از دانستن اندکی از لغت عربی برای ترجمه ناچاری، از آموختن بسیاری از آن نیز بخاطر تحقیق ترجمه و جلب اعتماد و پرهیز از رخنه‌هایی که در کار ترجمه می‌آید ناگزیری!»

متی گفت:

۱- یعنی: نحو، اسلوب نطق و سخن گفتن صحیح را بیان می‌کند بطوری که الفاظ قالب معانی باشند، پس نحو از کار منطقی یا عقلی دور نیست.

«از لغت شما مرا همان اسم و فعل و حرف بس است! و من بهمین اندازه مقاصدی را که یونان به پاکیزگی در اختیارم نهاده به دیگران می‌رسانم!»

ابوسعید جواب داد:

«اشتباه کردی! زیرا تو در این اسم و فعل و حرف به اوصاف و ساختمان آنها به همان ترتیبی که نزد اهل زبان رایج است نیاز داری و همچنین به حرکات این اسماء و افعال و حروف نیازمندی که خطا و تحریف در حرکات، مانند خطا و تباهی در واژه‌هایی است که حرکات بر آنها تعلق گرفته! و این بابی است که تو و همفکرانت از آن در غفلت هستید! بعلاوه در اینجا سؤی است که بدان توجه نکرده‌ای! و آن اینست که هیچ لغتی از لغات با لغت دیگر از همه جهات و اوصاف منطبق نیست و در اسماء و افعال و حروف و تقدیم و تأخیر و استعاره و تحقیق و تشدید و تخفیف و وسعت و محدودیت و نظم و نشر و سجع و وزن و دیگر صفات که ذکر آنها به درازا می‌انجامد با لغت دیگر سازگاری ندارد و گمان نمی‌کنم هیچ عاقل منصفی این حکم را رد کند و یا در درستی آن شک روا دارد، با این وصف چگونه می‌توانی به آنچه از یونانی برای تو ترجمه شده اعتماد کنی؟! بلکه تو به شناسائی لغت عرب نیازمندتری تا شناخت معانی یونانی - هرچند که معانی (برعکس الفاظ)، یونانی و هندی ندارد! - با وجود این، تو خود عقیده داری که معانی از راه عقل و تفحص و تفکر به دست می‌آید پس دیگر جز احکام لغت چیزی باقی نمی‌ماند! بنابراین چرا بر زبان عربی عیب می‌نهی و در کار آن سستی روا می‌داری؟! با اینکه تو کتابهای ارسطو طالیس را به عربی شرح می‌کنی و از حقیقت این زبان خبر نداری!»

### اهل تحقیق پیش از ارسطو چه می‌کردند؟

سیرافی به سخنان خود ادامه داده و خطاب به متی گفت:

«مرا خبر ده از کسی که بگوید: من در شناخت و جستجوی حقایق به گروهی می‌مانم که پیش از وضع منطق می‌زیسته‌اند! و چنان می‌اندیشم و تدبّر می‌کنم که آنها می‌کردند، زیرا لغت را از محیطی که در آن پرورش یافته‌ام و از راه وراثت فرا گرفته‌ام و معانی را نیز با اندیشه و تلاش شخصی و یاری دیگران جسته‌ام، در این صورت تو به او چه پاسخ می‌دهی؟ آیا می‌گوئی که چون موجودات را از راهی که توشناختی، نشناخته‌است بنابراین قضاوت او درست نیست؟!»

آنگاه ابوسعید که در خلال مناظره کوشش می‌نمود تا متی را از «منطق» بسوی

«نحو» که خود در آن فن سرآمد بود، بکشد! پرسشی از متی در زمینه مباحث نحوی می‌کند و چون او در می‌ماند به تقاضای وزیر یعنی ابن فرات، خود به آن پاسخ می‌گوید و البته برای اینکه تناسب این سؤال با اصل بحث از میان نرود برای این موضوع تکیه می‌کند که بدون آشنائی کافی با کلمات، از «سارگلام و پیچیدگیهای حکمت و برهان سخن - گفتن» درست نیست.

### پرسشهای ابوسعید از متی!

سپس ابوسعید مناظره را بدین صورت دنبال نموده و می‌گوید:

«این بحث را که بحث الفاظ است کنار گذاریم! در اینجا پرسش دیگری هست که رابطه آن با معنای عقلی بیش از پیوندی است که با الفاظ دارد.

چه می‌گوئی درباره سخن کسی که بگوید: زید، بهترین برادران است؟! «

متی پاسخ داد: «سخن درستی است! «

ابوسعید دوباره پرسید: اگر همان گوینده بگوید: زید، بهترین برادران خویش است؟! «

متی جواب داد: «این سخن نیز درست است! «

ابوسعید گفت: «بدون بصیرت و توضیح اظهار نظر کردی! جواب تو از سؤال نخستین درست است، هرچند از دلیل درستی آن بی‌خبری! و پاسخ تو از پرسش دوم نادرست است، اگر چه از دلیل بطلان آن نیز غافل! «

متی گفت: «خطای آنرا برای من روشن ساز! «

ابوسعید پاسخ داد: «چون به حلقه درس درآئی از این معنی بهره خواهی برد که این مقام جایگاه تدریس نیست لیکن محل از میان بردن فریب و تلبیس است!! و حضار این مجلس می‌دانند که تو اشتباه کردی، بنابراین چرا ادعا می‌کنی که نحوی تنها در الفاظ می‌اندیشد نه در معانی! و منطقی در معانی تفکر می‌کند نه در الفاظ?... «

این بار نیز «ابن فرات» از ابوسعید خواهش می‌کند تا از معنائی که طرح کرده بود پرده بردارد و ابوسعید می‌گوید:

«اگر گفته شود زید، بهترین برادران خویش است، درست نیست! و چون بگوئیم زید، بهترین برادران است، جایز خواهد بود! و فرق میان این دو سخن آنجا است که شک نیست برادران زید، غیر از زید هستند و زید بیرون از آنها است و دلیلش هم این

است که اگر کسی بپرسد برادران زید کیستند؟ روا نیست که بگوئیم: زید است و عمرو و بکر و خالد! لیکن می‌گوئیم: عمرو و بکر و خالداند. پس چون زید از برادران بیرون می‌باشد صحیح نیست که بگوئیم: زید، بهترین برادران خویش است اما جایز است که گفته شود: زید، بهترین برادران است!..

### ابوسعید در برابر سخن متی!

در اینجا ابوسعید چند پرسش دیگر از متی می‌کند و متی همه را بی‌جواب می‌گذارد و سرانجام متی می‌گوید:

«در صورتی که من نیز مسائلی از منطق را به گونه‌ای پراکنده بر تو عرضه کنم، حال تو همچون حال من خواهد بود!..»

ابوسعید پاسخ می‌دهد:

«اشتباه کردی! زیرا اگر چیزی از من بپرسی، در آن می‌نگرم. اگر پیوندی با معنی داشت و لفظش نیز بنابر عادت جاری در میان اهل زبان، درست بود پاسخ می‌دهم سپس باک ندارم که پاسخ من با رأی اهل منطق موافق باشد یا مخالف! و چنانچه سؤال تو پیوندی با معنی نداشت آن را به خودت باز می‌گردانم! و در صورتیکه با الفاظ رابطه داشت ولی موافق با اصطلاح و قرارداد شما منطقیان بود آن را رد می‌کنم زیرا کسی حق ندارد در زبان مشخص و معین قومی لغت و اصطلاح تازه‌ای پدید آورد! و آنچه شما از لغت عرب به عاریه گرفته‌اید مانند: سلب و ایجاب و موضوع و محمول و کون و فساد و مهمل و محصور و نظایر اینها، به در ماندگی در سخن نزدیکتر است!..»

### نقائص منطق!

سپس سیرافی اشاره‌ای به نقائص منطق نموده گفت:

«بعلاوه در منطق شما نقائص روشنی وجود دارد زیرا کتب منطقی توضیحات لازم را در بر ندارد، شما از شعر سخن می‌گوئید و آن را به درستی نمی‌شناسید! و خطابه را به میان می‌آورید و از آن آگاهی ندارید... و نهایت کوشش خود را مصروف این کار کرده‌اید که با الفاظی چون: جنس و نوع و خاصه و فصل و عرض و شخص و هلیّه و اینیّه و ماهیّه و کیفیّه و کمیّه و ذاتیّه و عرضیّه و جوهریّه و هیولیّه و صوریّه و ایسیّه و لیسیّه و نفسیّه، دیگران را بیمناک سازید! و می‌گوئید ما جادو آورده‌ایم در این که گوئیم: لا جزئی از ب است و



ج جزئی از ب است، پس لا جزئی از ج است<sup>(۱)</sup> و لا در تمام ب است و ج در تمام ب، پس لا در تمام ج است<sup>(۲)</sup> و این بطریق خلف است و این به طریق اختصاص است! و اینها همه سخنان بیهوده و باطلند! و هرکه نیروی عقل و تشخیص خود را به خوبی به کار برد و نظرش باریک بین و رأیش نافذ گردد و روانش از مواهب عالیۀ خداوند روشن شود به یاری حق تعالی و فضل او از همه مباحث منطق بی نیاز خواهد بود و برای این سخنان دور و دراز که در منطق آورده‌اید هیچ وجهی نمی‌شناسم! این ابوالعباس ناشئ<sup>(۳)</sup> است که اقوال شما را نقض کرده و لغزشها و ضعف گفتارتان را نشان می‌دهد و تاکنون نتوانسته‌اید یک کلمه از ایرادات او را پاسخ گوئید و تنها به سخنتان افزوده‌اید که: ابوالعباس مقصود ما را دریافته و به پندار خود سخن گفته است و این نشانه عجز و ناتوانی شما است! و بر همه اقوالی که آورده‌اید اعتراض وارد است مانند آنچه درباره یفعل و ینفعل، گفته و آنرا ناتمام گذاشته‌اید و مراتب و اقسام آنها را هیچ نیاورده‌اید و همین اندازه به وقوع فعل از یفعل، و قبول فعل از ینفعل، قناعت ورزیده‌اید با اینکه در پی این دو معنی، معانی دیگری نیز هست که بر شما پوشیده مانده! و همچنین در مورد اضافه، آگاهی شما ناقص و محدود است! اما درباره بدل و اقسامش، و معرفه و اقسام آن، و نکره و مواضعش، و دیگر مباحثی که ذکر آنها به درازا می‌کشد اساساً سخنی ندارید!

۱- شکلی که در اینجا سیرافی از اهل منطق آورده بنا بر قواعد منطقی درست نیست مگر اینکه کسی بخواهد یکی از صور مغالطه را بیان کند و گمان من آن است که چون بنای ابوسعید در این بیان بر تحقیر منطق است لذا در تعبیر فوق تسامح به کار برده و قصد نداشته است صورت صحیحی از قیاس منطقی را به میان آورد یا شکلی از اشکال مغالطه را نشان دهد.

۲- برخی از محققین علامت‌گذاری در منطق صوری را برای بیان قضایای منطقی، از ابتکارات «ابوالبرکات بغدادی» پنداشته‌اند (به کتاب منطق قدیم و جدید تألیف آقای دکتر هاشم گلستانی صفحه ۸۶ چاپ اصفهان نگاه کنید) ولی از اینجا به دست می‌آید که پیش از بغدادی نیز این کار در میان منطقیان رواج داشته است

۳- ابوالعباس، عبدالله بن محمد انباری (ناشع کبیر) معروف به «ابن شر شیر» از شیوخ معتزله بوده است، آثار و اشعار بسیاری داشته و در رسائل خود به نقض آراء منطقیان پرداخته است. وفات وی را در سال ۲۹۳ هجری قمری در مصر، ضبط کرده‌اند.

### منطق اختلافات را حل نمی‌کند

سپس ابوسعید اضافه کرد:

«مرا آگاه کن آیا شما منطقیان هرگز به دستاویز منطق دونفر را که باهم نزاع داشته‌اند از یکدیگر جدا کرده‌اید؟ آیا میان دو تن رفع اختلاف نموده‌اید؟ و آیا تو از راه منطق پذیرفته‌ای که خدای سبحان، اَقْنُومِی از اَقَانِیمِ ثَلَاثَه (اب و ابن و روح القدس) است؟! و خداوند یگانه درعین وحدت، بیش از یکی است؟ و ذاتی که از واحد افزونست درعین حال یگانه است؟! و شریعت و آئین، همان است که تو بسوی آن رفته‌ای؟ و حق، همان است که تو ادعا می‌کنی؟! ...»

از اینها نیز می‌گذریم! در اینجا مسئله‌ای هست که مورد اختلاف واقع شده و تو با منطق این اختلاف را برطرف ساز! اگر کسی اعتراف کرد که: از این دیوار تا آن دیوار، نصیب فلان کس است. حکم این موضوع چیست؟ و حق آن شخص چه اندازه است؟ برخی گفته‌اند: دو دیوار و زمینی که میان آنها است، از آن او خواهد بود! دسته دیگر می‌گویند: نیمی از دو دیوار که رو به سوی زمین دارند با زمین، از آن او است!

دسته سوم عقیده دارند که: یکی از دو دیوار و زمین، تعلق به او دارد! اینک نشانه باهر و معجزه قاهر خود را بیاور و اختلاف را از میان بردار! از این نیز می‌گذریم! کسی می‌گوید: از اقسام سخن، برخی صحیح و پسندیده‌اند و بعضی صحیح و محال‌اند! و پاره‌ای صحیح و زشت‌اند! و دسته‌ای محال و دروغند! و بخشی ناصحیح‌اند!

این جمله را تفسیر کن و در نظر بگیر که دانشمند دیگری به این عبارت اعتراض نموده است! تو میان آن‌گوینده و این معترض داوری کن! و نیروی هنر خود را که به دستاویز آن حق را از باطل تمیز می‌دهی نشان بده! و اگر گوئی: چگونه میان دو نفر داوری کنم با اینکه سخن یکی از آن دو را شنیده و اعتراض دیگری را در نیافته‌ام؟! و

گفته می‌شود: در صورتی که اعتراض آن دیگری بیجا باشد، تو با نظر منطقی خود ایرادش را استخراج کن سپس حق را معلوم ساز! زیرا که اساس سخن را شنیده‌ای و حق و باطل آن باید بر تو روشن باشد! ...»

متی در تمام این احوال خاموشی گزید!

آنگاه ابوسعید از یعقوب بن اسحق گندی<sup>(۱)</sup>، سخن به میان آورد و بعنوان اینکه او از کسانی است که سرآمد و زبده<sup>۲</sup> منطقیان و فلاسفه شمرده می‌شود، وی را مورد نکوهش قرار داد و پاسخهایی را که گندی به برخی از پرسشهای فلسفی داده بود - بدون ذکر آنها - تخطئه کرده! و مناظره را به پایان برد.

\* \* \*

---

۱- یعقوب بن اسحق، مشهور به گندی مترجم و پزشک و فیلسوف و ریاضی‌دان و مطلع از علم نجوم بوده است، وی در دولت معتصم (خلیفه عباسی) منزلتی داشته. گندی دارای آثار بسیاری بوده که برخی از آنها باقیمانده و بقیه مفقود شده است، وفات او را به سال ۲۶۵ هجری قمری نوشته‌اند.

## فصل پنجم

---

### تحقیق در اعتراضات سیرافی بر منطق

---

### لزوم بررسی نقد سیرافی

بنا بر نوشته ابوحنّان، کسانی که در مجلس مناظرهٔ سیرافی و متّی حضور داشتند، متّی را کاملاً مغلوب شمردند و بر سیرافی آفرین گفتند و از زبان پرتوان و فوائد پی در پی سخنان او در شگفتی فرو رفتند و ابن فرات خطاب به وی گفت:

«نقشی برکندی که روزگار کهنه‌اش نکند و آفات ره بسویش نبرد!»

(... حکمت طرز الّا یبلیه الزمان ولا یتطرق الیه الحدّثان!) (۱)

البته شیوه مناظره ابوسعید از آنرو که کوشش فراوان داشته تا خصم را به سوی مباحث «نحو» بکشد و در این میدان که خودگوی سبقت از همگان ربوده بود او را به زانو درآورد و نیز از این جهت که برای هر بحثی، شاخه‌های گوناگون و راههای مختلف می‌ساخت و اشکالات و ایرادات متعدد پیش می‌آورد حالب و جاذب است ولی بنظر ما لازم می‌آید که به سهولت به داوری ابن فرات گردن ننهیم و از تحقیق و بررسی و دقت در سخنان سیرافی کوتاهی نورزیم و ارزش حقیقی سخنان ابوسعید را در یک «نقد عقلی» روشن سازیم. در این فصل بیاری خدای متعال کوشش می‌کنیم تا ضمن چند بخش به تجزیه و تحلیل آراء سیرافی پرداخته و درباره دلائل و شواهد گفتار او تأمل و داوری کنیم.

### آیا اساساً نیازی به منطق هست؟

بنظر ما رسیدگی به این سؤال که: آیا اصولاً نیازی به علم منطق داریم یا نه؟ مقدم بر مباحث دیگری است که در پیرامون منطق پیش می‌آید و هر چند این موضوع نخستین

مسئله‌ای نیست که در مناظرهٔ سیرافی و متی مطرح شده باشد ولی به اعتبار اهمیت که بردارد باید در رأس بررسی و تحقیق از اعتراضات سیرافی بر منطق قرار گیرد. در فصل گذشته ملاحظه کردیم سیرافی در طبع سخنان خود مکرراً اظهار عقیده نمود که: ترازوی ما در تشخیص سخن حق و باطل، از حیث ظاهر گفتار و نظام کلمات، علی «نحو» است و از حیث باطن سخن یعنی معانی آن، نیروی «عقل» می باشد و از اینجاست به این نتیجه رسید که در پی مباحث دور و دراز منطق رفتن، کاری است بی ثمر و تلاش است بی اثر!

چنانکه در این باره گفته است: ( ... و ما أعرِفُ لاسْتَطالْتُمْ بِالْمَنْطِقِ وَجِهًا )<sup>(۱)</sup> در برابر این عقیده نیز ملاحظه کردیم که متی ادعا نموده: «هیچ راهی برای شناسائی حق از باطل و راست از دروغ و نیک از بد و دلیل از شبهه و شک از یقین نیست مگر بدست‌آویز قواعدی که از منطق فراهم آورده‌ایم.»  
(لَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ مِنَ الْبَاطِلِ وَالصِّدْقِ مِنَ الْكَذِبِ وَالْخَيْرِ مِنَ الشَّرِّ الْحُجَّةُ مِنَ الشَّكِّ وَالْيَقِينُ مِنَ الْإِشْكَالِ حُجَّتُهُ مِنَ الْمَنْطِقِ)<sup>(۲)</sup>.  
هریک از این دو رأی، طرفدارانی دارد و ما نظر ملامی را که در بین این دو قول قرار گرفته برگزیده‌ایم.

از میان موافقان عقیدهٔ متی، که در فن منطق سرآمد و صاحب نظر باشند، فیلسوف مشهور «ابن سینا» را می‌توان بعنوان نمونه نام برد که در کتاب «دانش‌نامهٔ علائی» می‌نویسد:

«علم منطق، علم ترازوست ... و هر دانشی که به ترازو سخته نبُود، یقین نبُود پس به حقیقت دانش نبُود، پس چاره نیست از آموختن علم منطق<sup>(۳)</sup>!»  
و همچنین ابوحامد غزالی دانشمند معروف در کتاب «المستصفی» که آن را در «علم اصول فقه» نوشته پیش از ورود در بحث اصول، خلاصه‌ای از قواعد فن «منطق» را می‌آورد و سپس اظهار عقیده می‌کند که:

- ۱- الإمتاع والمؤانسة، جزء اول، ۱۲۴، ترجمهٔ ابن قسمت و دیگر عباراتی که ضمن این فصل از ابوسعید با متی می‌آوریم پیش از این (در فصل سوم) گذشت.
- ۲- الإمتاع والمؤانسة، جزء اول، صفحه ۱۰۸.
- ۳- دانش‌نامه علائی، چاپ تهران، بخش منطق، صفحه ۱۰.

«این قواعد، بخشی از علم اصول نیست و از مقدمات ویژه آن نیز نمی باشد لیکن قواعد منطقی مزبور، به منزله مقدمه تمام علوم است و هر کس که برای قواعد احاطه نداشت اساساً اعتمادی بر معلومات خود نباید داشته باشد.»  
(... و لیست هذه المقدمة من جملة علم الأصول و لا من مقدماته الخاصة، بل هي مقدمة العلوم كلها، و من لا يحيط بها فلا ثقة له بعلمه أصلاً<sup>(۱)</sup>)

### تحقیق در اعتراضات سیرافی بر منطق

البته در برابر این دسته، مخالفان بسیاری وجود دارند که در صفحات آینده به ذکر اقوال و آراء برخی از ایشان می پردازیم. در اینجا باید ملاحظه کرد که هریک از این دو دسته برای اثبات مدعای خود چه می گویند؟ و آنگاه میان ایشان داوری کنیم.

### طرفداران منطق می گویند:

نسبت علم منطق به اندیشه آدمی همچون نسبت علم نحو است به کلام انسان! و همانگونه که ضرورتی موجب شد تا برخی از مردم هوشمند از خلال جملات و عبارات صحیح عربی<sup>(۲)</sup> یا دیگر زبانها، قواعد «درست گفتن» را بیرون آورند و دسته بندی کنند، شبیه

۱- المستصفی، چاپ مصر، مجلد اول (مقدمه الكتاب) صفحه ۱۵

۲- ابن ندیم در کتاب «الفهرست» و نیز دیگران آورده اند که «ابوالأسود الدؤلی» متوفی در سال ۶۹ هجری قمری، چون شنید که یکی از مسلمانان، آیتی از قرآن کریم را نادرست می خواند، در اندیشه افتاد تا علم نحو را تدوین کند و در اختیار دیگران گذارد و به روایت دیگر: چون دید که پارسیان تازه مسلمان، در هنگام سخن گفتن به عربی دچار لغزش می شوند گفت: «این موالیان (یعنی مسلمانان غیر عرب) رغبت در اسلام بستند و در آن داخل شدند و برادران ما گشتند، پس اگر در سخن گفتن به زبان عربی برای ایشان به کاری پردازیم از لغزش مصون مانند، این بود که باب فاعل و مفعول را بنهاد!» (... فقال ابوالأسود: هؤلاء الموالی قدر غبوا فی الاسلام و دخلوا فیه فصاروا لنا اخوة، فلو عملنا لهم الکلام، فوضع باب الفاعل والمفعول) (الفهرست، چاپ مصر، صفحه ۶۶) البته مبتکر علم نحو در عالم اسلامی، امیرالمؤمنین علی علیه السلام بوده است چنانکه ابن انباری در کتاب «نزهة الالباء فی طبقات الأدباء» (در صفحه ۱۳) و ابوالفرج اصفهانی در کتاب «الأغانی» (جلد ۱۲، صفحه ۲۹۹) و جمال الدین قفطی در کتاب «إنباه الرواة

همان ضرورت ایجاب نمود تا دیگران نیز از خلال اندیشه‌های استوار و برهانهای صحیح، قواعد «درسه اندیشیدن» را استخراج کرده و به دست‌بندی آنها بپردازند. و چنانکه امروز آموختن و رعایت قواعد زبان لازمست، فراگرفتن و بکاربردن قوانین منطقی نیز واجب بلکه «أَوْجَب» می‌نماید!

→ علی‌أنباه النُّحاة (جلد ۱، صفحه ۴۶) آورده‌اند و أبوالأسود نیز اساس کار خود را از آنحضرت گرفته است و از او روایت شده که گفت: «بر امیرمؤمنان علی علیه‌السلام وارد شدم دیدم که حضرتش سر بر زیر افکنده و در حال اندیشه است! گفتم ای امیرمؤمنان به چه می‌اندیشی؟ گفت: در این شهر شما خطائی در گفتار برخی شنیدم و تصمیم گرفتم تا کتابی در اصول زبان عربی بپردازم! گفتم: اگر چنین کنی، ما را (بر شیوه‌ای واحد در سخن گفتن) گردآورده‌ای و این لغت در میان ما خواهد ماند! سپس چند روز بعد به حضورش رسیدم و صحیفه‌ای به نزد من نهاد که در آن نوشته بود: (بسم الله الرحمن الرحيم، کلمات بر سه گونه‌اند اسم و فعل و حرف، اسم چیز است که از مسمی خبر دهد و فعل آنست که از جنبش مسمی آگاهی می‌دهد و حرف از معنائی خبر می‌دهد که نه اسم باشد و نه فعل!) آنگاه مرا گفت این سخن را دنبال کن و هر چه بنظرت رسید بر آن بیفزای و بدان ای أبوالأسود که کلمات سه گونه‌اند یکی آنهایی که ظاهرند و دیگر آنها که مضمند و سوم کلماتی که ظاهر نیستند! أبوالأسود گفت: از آنچه امام بیان نمود چیزهایی را گرد آوردم و بر آنحضرت عرضه کردم از آنجمله، حروف نصب بود که من «إِنَّ» و «أَنَّ» و «لِيت» و «لَعَلَّ» و «كَأَنَّ» را یاد کرده و «لَكِنَّ» را ذکر ننموده بودم! امام علیه‌السلام گفت: چرا آنرا ترک کردی؟ گفتم این کلمه را از حروف ناصبه گمان نمی‌کردم! گفت: این نیز از آنجمله است. بر آنها بیافزای!

و هرگاه بایی از ابواب نحو را وضع می‌کردم بر حضرتش عرضه می‌داشتم و (آنرا تصویب نموده) فرمان می‌داد تا بر دیگر ابواب ضمیمه کنم تا کفایت حاصل شد آنگاه امام فرمود: چه نیکو شد این نحو تألیف، که قصد آن کردی. و بدین سبب آنرا نحو نامیدند. (دخلت علی امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام فرأیته مطرقاً مفكراً. فقلت: فیم تفکریا امیر المؤمنین؟ قال اتی سمعت فی بلدکم هذا لحناً، فاردت أن اضع کتاباً فی اصول العربیه! فقلت ان فعلت هذا اجمعتنا و بقیت فینا هذه اللغة، ثم اتیته بعد أيام فألقى الی صحیفه فیها: «بسم الله الرحمن الرحيم و الکلام کله اسم و فعل و حرف» ←



ابن سینا در کتاب نجات، در پایان فصلی که از منفعت منطق بحث می‌کند آنچه را در بالا گفتیم بدین صورت بیان می‌نماید:

«و نسبت فن منطق به اندیشه، مانند نسبت نحو به سخن، و عروض به شعر است لیکن فطرت سالم و ذوق سلیم چه بسا آدمی را از آموختن نحو و عروض بی‌نیاز می‌کنند اما هیچ فطرتی از تمهید افزار منطق در بکار بردن اندیشه بی‌نیاز نیست! مگر انسانی که از سوی خدای متعال تأیید شده باشد!»

(... ونسبتها الى الروية نسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر، لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض، وليس شيء من الفطر الإنسانية بمستغن في الاستعمال الروية عن التقدم بإعداد هذه الآلة إلا أن يكون انساناً مؤيداً من عند الله تعالى)<sup>(۱)</sup>

نظیر همین تعبیر را ابو حامد غزالی در کتاب «معیار العلم» آورده است و می‌گوید:

(... فيكون بالنسبة الى ادلة العقول كالعروض بالنسبة الى الشعر، والنحو بالاضافة الى الإعراب)<sup>(۲)</sup>

→ فالاسم ما أنبأ عن المسمى والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل... ثم قال لي تتبعه وزد فيه ما وقع لك واعلم يا ابوالأسود: «ان الاشياء ثلاثة، ظاهر ومضمّر وشيء ليس بظاهر» قال ابوالأسود: فجعلت منه اشياء وعرضتها عليه فكان من ذلك حروف النصب فذكرت منها إنَّ وأنَّ وليت ولعلَّ وكانَّ ولم اذكر: لِيَنَّ! فقال عليه السلام: لم تركتها؟ فقلت لم احسبها منها، فقال بل هي منها (فردها فيها وكنت كلما وضعت باباً من ابواب النحو عرضته عليه فامر بضمها الى ان حصلت ما فيه الكفاية فقال (ع) ما احسن هذا النحو الذي نحوت! فسمى النحو).

۱- النجاة، چاپ مصر، القسم الاول، صفحه ۵. مقایسه شود با آنچه سهروردی در منطق تلویحات گفته: (والفطرة البشرية لاتفي بالتمييز بين هذه الاحوال والا ما وقع الهرج بين العقلاء الا ان يوبد ابن البشر بروح قدسي) منطق التلویحات، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۲.

۲- معيار العلم، چاپ مصر، صفحه ۵۹ و ۶۰. مقایسه شود با تعبیری که ابوالبركات بغدادی در مقدمه کتاب «المعتبر» از منطق آورده و آنرا: «قوانین الأنظار و عروض الأفكار» خوانده است. (المعتبر، چاپ هند، مقدمه جزء اول، صفحه ۴).

## اما مخالفان منطق گویند:

پیش از آنکه ارسطو، منطق را تدوین کند، دانشمندان فراوانی در جهان وجود داشته‌اند و اندیشه‌های درست، بسیار بظهور پیوسته است چنانکه پس از ارسطو نیز دانشمندان متعددی بدون آشنائی با منطق ارسطو به درک و فهم حقایق دست یافته‌اند بنابراین نیازی به آموختن فن منطق نیست و سودی از اینکار جز طولانی کردن راه و تضییع وقت و اتلاف عمر عاید نشود! در اینباره شایسته است سخن سیرافی را به یاد آوریم که به متی می‌گفت:

(وحدّثنی عن قائل قال لك: حالی فی معرفة الحقایق والتصفح لها حال قوم كانوا قبل واضع المنطق، أنظر كما نظروا، وأتدبر كما تدبروا<sup>(۱)</sup>...) )

بنظر ما با توجه به اینکه علم منطق، ناظر به قوانینی است که ذهن آدمی در هنگام استدلال آنها را به کار می‌برد، هر چند آگاهی از این قوانین برای فهم علوم ضروری و واجب نیست ولی مَرَجَح و مُسْتَحَسَن است، چرا که اولاً "این آگاهی خود، بابتی از ابواب «معرفة النفس» شمرده می‌شود و ثانیاً موجب بصیرت و اطمینان بیشتر در کار اندیشه می‌گردد<sup>(۲)</sup> و به تعبیر دیگر: منطق به یک اعتبار «علم وصفی» است که ضمن آن تفکر علمی تا اندازه‌ای تحلیل و تبیین می‌شود و به اعتبار ثانوی «علم معیاری» است که موازین و قواعد تفکر را ضبط کرده و نشان می‌دهد، بنابراین آموختن آن چنانکه گفتیم مَرَجَح بشمار می‌آید. البته همین اندازه که می‌دانیم ارسطو، قوانین منطقی را از خلال افکار صحیح و برهانهای درست بیرون آورده، خود دلیل است بر اینکه پیش از تدوین و تنظیم منطق، اندیشه‌های برهانی در میان بوده<sup>(۳)</sup> و انسان توانسته است بی‌یاری فن منطق، درست

۱- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحه ۱۱۶.

۲- سخن ابونصر فارابی در کتاب «إحصاء العلوم» به فایده اخیر ناظر است آنجا که گوید: (فان القوانين المنطقية التي هي آلات يمتحن بها في المعقولات ما لا يؤمن ان يكون العقل قد غلط فيه... ). (إحصاء العلوم، صفحه ۵۴).

۳- ابوالعبّاس، فضل بن محمد لوکری فیلسوف و ریاضی دان قرن پنجم هجری در «شرح قصیده» اسرار الحکمة می‌نویسد: (حق آنست که صنعت علم منطق را استنباط کرده‌اند از علوم نظری و ارسطاطالیس به این اعتراف دارد و در مقامت سوفسطائیان این معنی یاد کرده است...) به کتاب «منطق و مباحث الفاظ» چاپ تهران، صفحه ۱۳۳ رجوع شود.

بیان‌دیشد و برخلاف نظر ابن‌سینا، هرکس بدون کمک‌گرفتن از منطق درست فکر کند لازم نیست انسانی استثنائی و «مُؤَيِّدٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» باشد. بویژه که مکرر دیده شده خود منطقیان به‌هنگام استدلال، گرفتار خطا گردیده‌اند! (چنانکه خطای ارسطو و ابن‌سینا را بزودی نشان خواهیم داد) و بالعکس، فراوانست مواضع و مواردی که مخالفان منطق یا کسانی که سر و کاری با این فن ندارند به حقایقی دست‌یافته و گرفتار خطا نشده‌اند، ولی همه اینها دلیل نمی‌شود که ما از مطالعه در «نظام تفکر» باز ایستیم و روش طبیعی و صحیحی را که ذهن به‌هنگام استدلال بکار می‌برد، شناسیم و قوانین اندیشه را ضبط و تدوین نکنیم! اینکار هرچند مقدمه‌ای کاملاً ضروری، برای فهم علوم نیست ولی انکار فوائد آنرا نیز نمی‌توان کرد بویژه که تدوین و ثبت قوانین تفکر، مایه‌ایست که در صورت بروز اختلاف در «صورت اندیشه» می‌توان بعنوان «ضوابط فکر» از آن کمک‌گرفت، چنانکه در ثبت و تدوین قواعد «نحو» و «عروض» نیز همین فائده عائد می‌گردد.

آنچه منطقیان از مقایسه میان منطق و نحو و یا عروض آورده‌اند نیز بیش از این چیزی را نمی‌رساند زیرا روشن است که پیش از مدون ساختن قواعد اساسی زبان یا محسنات اصلی اشعار، مردمان سخن بسیار گفته و شاعران، اشعار فراوان سروده‌اند و قواعد و اوزان نحو و عروض، پس از انشاء کلام و انشاد شعر به دست آمده و مدون گردیده است و بقول شاعر:

قَدْ كَانَ شِعْرُ الْوَرَى صَحِيحًا      مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْخَلِيلُ<sup>(۱)</sup>

بنابراین بدون توجه به قواعد نشر و نظم، می‌توان با تقلید از محیط و به ذوق فطری سخن گفت و شعر سرائید ولی البته آگاهی از ایندو فن، بر بصیرتِ رسخنور و بینش شاعر می‌افزاید و در هنگام بروز اختلاف، آن‌دو را یاری می‌کند.

پس، آشنائی با منطق کاری مطلوب و پسندیده است ولی البته منطقی که خالی از نقص و خطا باشد! و ما می‌دانیم که منطق ارسطو بیش از هر چیز به دو موضوع توجه و تکیه دارد، یکی تعیین «حدِّ منطقی» که ضمن آن، ماهیت اشیاء تعریف و شناخته می‌شوند

۱- این شعر از ابو عبد الله حسین بن احمد مشهور به ابن حجاج (متوفی به سال ۳۹۱ هجری قمری) است، می‌گوید: پیش از آنکه خلیل بن احمد فراهیدی (متوفی در سال ۱۷۰ هجری) واضع علم عروض، آفریده شود شعر مردمان صحیح بوده است! (به کتاب منطق صوری، اثر آقای دکتر محمد خوانساری چاپ دانشگاه تهران، جلد اول، صفحه ۳۵، نگاه کنید).

و دوم ترتیب دلیل یا «حجّت منطقی» که ارسطو در این باره به «قیاس» بیش از سایر دلائل اهمیت داده است و این هردو موضوع، مورد ایراد نقّادان اسلامی قرار گرفته که شرح آن خواهد آمد. بنابراین اگر فراگرفتن فن منطق، پسندیده و ارجمند است آن منطق نوین و تهذیب شده ایست که از خلال آثار متفکران اسلامی به دست می آید.

### آیا منطق اختلافات علمی را حل می کند؟

یکی از مباحثی که سیرافی در طی مناظره<sup>۱</sup> خود با منّی به میان آورده بود اینست که منطق نمی تواند اختلافات عقلی را از میان بردارد! و ما بررسی از این بحث را در درجه دوم اهمیت قرار داده و آنرا مکمل مبحث گذشته می شماریم.

ایراد ابوسعید در این زمینه بدین شکل بود که می گفت: نیروی خرد در آدمیان به اختلاف آفریده شده و منطق قادر نیست از تفاوت ادراک عقول جلوگیری کند زیرا منشاء این تفاوتها چنانکه گفته شد طبایع گوناگون و استعدادهای مختلف عقلی بشر است که با آفرینش انسانی بستگی دارد و امری اختیاری نیست تا از راه تدبیر منطقی حل شود! سیرافی می گفت: ( . . . فالأختلاف فی الرأی والنظر والبحث والمساءلة والجواب سنخ و طبیعة، فكيف يجوز ان يأتى رجل بشيء يرفع به هذا الخلاف؟<sup>(۱)</sup> )

بنظر نویسنده، نظام عقل و ساختمان ادراکی انسان به گونه ای آفریده نشده که عقل یکی با دیگری مخالف و مبین باشد! که اگر چنین بود هرگز افراد بشر نمی توانستند با یکدیگر «تفاهم» یابند و مقاصد خود را به دیگری «تفهم» کنند! با اینکه در موارد بسیاری، توافق نظر و همفکری میان آدمیان دیده می شود تا آنجا که مثلاً "ما می توانیم با امثال «فیثاغورث» و «ارشمیدس» که قرنهای پیش از ما می زیستند در برخی از مسائل علمی به وحدت نظر برسیم یعنی قضایای درستی را که آندو، در مورد ریاضیات یا فیزیک فهمیده اند بشناسیم و تصدیق کنیم.

بنابراین باید پذیرفت که عقول افراد آدمی در عین اینکه به قدرت و ضعف از یکدیگر دورند، به مشابَهت و موافقت با یکدیگر نزدیکند و البته تمرین و تربیت، در قرب و بعد آنها نسبت به هم مؤثر تواند بود و از همین رو است که گاه نیروی ادراک و اندیشه در یکی از افراد انسان با دیگری پس از اختلافات گوناگون، در مسائل بسیاری همگام

می‌شود و به یک نتیجه می‌رسد، گواه این موضوع وحدتی است که امروز در بسیاری از دانشهای تجربی میان دانشمندان پدید آمده است (پس از اینکه در شناخت همین امور در قدیم اختلافات بسیار داشتند) و بخصوص توافقی که در قسمتهای کثیری از علوم ریاضی میان علمای بشر وجود دارد نشانه‌ایست روشن از اینکه نیروی عقل در افراد انسان متقارب و مشابه آفریده شده است و هرچند دانش بشر به پیش می‌رود بی‌شک دامنهٔ این یگانگی گسترش می‌یابد.

علم منطق از آنجا که با صورتهای عقلی پیوند دارد و از قوانین تفکر بحث می‌کند و حرکت منظم اندیشه را مورد بررسی قرار می‌دهد البته قدرت و توان آنرا دارد که افکار را در شکل استدلال و اخذ نتیجه به یکدیگر نزدیک سازد بلکه هماهنگی و همسانی میانیشان فراهم آورد ولی این توفیق تنها در «صورت اندیشه» نصیب منطق می‌شود نه در «میثاق فکر»!

توضیح مطلب آنست که ما ملاحظه می‌کنیم هنوز در بسیاری از مسائل علمی و نظری میان دانشمندان اختلاف عقیده وجود دارد در اینجا این سؤال پیش می‌آید که اگر قوانین طبیعی تفکر، در همهٔ افراد بشر یکسان و یکنواخت است و از طرف دیگر علم منطق نیز اساس این قوانین را کشف کرده و ضبط نموده است پس چگونه تاکنون نتوانسته دانشمندان را هماهنگ و همفکر کند؟! حقیقت اینست که اگر می‌بینیم علمای بشر با یکدیگر در مسائل گوناگون اختلاف نظر دارند، منشاء این ناسازگاری و پراکندگی، قواعد عقلی و منطقی نیست زیرا دانشمندانی که بویژه در مباحث عقلی، سالها به تمرین و ممارست پرداخته‌اند کمتر در شکلهای منطقی و برهانی اشتباه می‌کنند لیکن آنچه موجب پدید آمدن این اختلافات می‌گردد، بیشتر اطلاعات گوناگونی است که از جهان خارجی در ذهن و عقل وارد می‌شوند. و به عبارت دیگر: دیدگاههای مختلف تجربی، مایه‌های متفاوتی به ذهن عرضه می‌کنند که در خلال تحلیلهای عقلی، دانشمندان را به نظرها و تئوریهای گوناگون می‌کشند.

بنابراین نباید انتظار داشت که به دستاویز منطق در همهٔ علوم – بویژه علوم تجربی – به وحدت نظر و اتفاق عقیده نائل آمد ولی می‌توان در علوم خالص عقلی و مباحث برهانی محض، از منطق سود جست و به مرز یگانگی واصل گردید.

این معنی را یکی از دانشمندان اسلامی در قرون پیشین با اندک تفاوتی دریافته

و بیان کرده است.

محمد، امین استرآبادی<sup>(۱)</sup> (متوفی در سال ۱۰۲۶ هجری قمری) در کتاب «الفوائد المدنیة» می‌نویسد: «علوم نظری بر دو بخش‌اند، بخشی از آن به موادی<sup>(۲)</sup> می‌انجامد که به احساس نزدیکند و از این بخش می‌توان علم هندسه و حساب و بیشتر ابواب منطق را بشمار آورد. در این بخش از علوم، اختلاف میان دانشمندان واقع نمی‌شود و خطا در نتایج افکار روی نمی‌دهد و علت اینست که خطا در اندیشه یا از جهت صورت فکر پدید می‌آید، یا از جهت ماده فکر<sup>۲</sup> اما خطا از ناحیه صورت فکر برای دانشمندان رخ نمی‌دهد زیرا شناسائی صورت برای ذهن‌هایی که کژی و انحراف ندارند و مستقیم‌اند از امور واضح است و بعلاوه دانشمندان از قواعد منطقی آگاهی دارند و قواعد مزبور، فکر را از خطای در صورت حفظ می‌کند و خطا در جهت ماده فکر، نیز در این علوم تصور نمی‌شود زیرا که مواد اصلی در این دانشها (چنانکه گفتیم) به احساس نزدیکند. اما بخش دیگر از علوم نظری، دانشهایی هستند که به موادی می‌انجامد که نسبت به احساس، دور‌اند و از این بخش، حکمت الهی و طبیعی و علم کلام و علم اصول فقه و مسائل نظری فقهی و برخی از قواعد را که در منطق یاد شده‌اند می‌توان نام برد... و از اینجا اختلاف و نزاع میان فلاسفه در حکمت الهی و طبیعی و میان علمای اسلام در اصول فقه و مسائل فقهی و علم کلام و جزاینها واقع شده‌است، بدون آنکه فیصله پذیرد! (۳) و علت این اختلاف همانست که یادآور شدیم یعنی قواعد منطقی تنها از جهت خطا در صورت

۱- محمد امین استرآبادی از علمای قرن یازدهم شیعه امامیه بشمار می‌آید، وی شیوه محدثان را برگزیده و برطریقه «أخباریین» بوده است، در کتاب «الفوائد المدنیة» می‌نویسد: «الصواب عندی مذهب قد مائنا الأخباریین و طریقتهم» (الفوائد المدنیة، چاپ سنگی، صفحه ۴۷) با وجود این، کتابش پرفائده و قابل استفاده است. آنچه از او آورده‌ایم از جمله اموریست که شخصا «متفطن» شده و از دیگران اقتباس نکرده است و در این باره گوید: «الدلیل التاسع مبنی علی دقیقة شریفة تفطنت لها بتوفیق الله تعالی» (صفحه ۱۲۹ کتاب).

۲- مراد استرآبادی از این مواد، مواد خارجی نیست بلکه «مواد یا مایه‌های ذهنی» است و به تعبیر دیگر مقصود، مواد قضایاییست که در علوم ذکر می‌شود.

۳- و البته تعیین حق و باطل در این مقام به «صحت شواهد و کثرت معلومات» نیز موکول می‌شود، نه تنها به نظام صوری اندیشه بر مبنای قواعد منطق!

فکر، دانشمندان را مصون می‌دارد، نه از جهت خطا در ماده فکر! زیرا نهائی‌ترین فایده‌ای که از منطق در باب قیاسات بدست می‌آید، تقسیم مواد فکری است بصورت کلی بر اقسام گوناگون ولی در منطق هیچ قاعده‌ای وجود ندارد که برطبق آن بدانیم هریک از مواد مخصوص فکری، در کدامیک از اقسام مزبور جای می‌گیرند!

(... ان العلوم النظرية قسمان، قسم ينتهي الى مادة هي قريبة الاحساس و من هذا القسم علم الهندسة و الحساب و اكثر ابواب المنطق و هذا القسم و لا يقع فيها الاختلاف بين العلماء والخطاء في نتائج الافكار، و لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة و لانهم عارفون بالقواعد المنطقية وهي عاصمه عن الخطاء من جهة الصورة، والخطاء من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب مادة المواد فيها الى الاحساس. و قسم ينتهي الى مادة هي بعيدة عن الاحساس و من هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية و علم الكلام و علم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية و بعض القواعد المذكورة في كتب المنطق... و من ثم وقع الاختلاف والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الالهية والطبيعية و بين علماء الاسلام في اصول الفقه والمسائل الفقهية و علم الكلام و غير ذلك من غير فيصل! والسبب في ذلك ما ذكرناه من ان القواعد المنطقية انما هي عاصمه عن الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادة، اذ اقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الال- قلیسة، تقسیم المواد علی وجه کلی الی اقسام، و لیست فی المنطق قاعدة بها نعلم ان کل مادة مخصوصة داخله فی اى قسم من تلك الاقسام<sup>(۱)</sup>.

این بیان جالب و مبتکرانه آنچه را که در مورد اسباب اختلاف در اندیشه‌های علمی، گفته شد بخوبی توضیح می‌دهد.

از آنچه آوردیم معلوم شد هر چند این سخن سیرافی درست نیست که «چون عقول، با یکدیگر اختلاف جوهری دارند پس منطق نمی‌تواند رافع اختلافات باشد!» ولی گمان آنکه منطق بتواند در تمام مسائل علمی دآوری کند و پراکندگی را به یگانگی مبدل سازد نیز معقول نخواهد بود زیرا دانستیم که بسیاری از اختلافات، مولود نزاع در «صورت فکر» نیست تا مجالی برای دخالت «منطق ارسطویی» که همان «منطق صوری» است در این منازعه پیش آید!

۱- الفوائد المدنية، چاپ سنگی، صفحه ۱۲۹ و ۱۳۰. مقایسه شود با: «فرائد الاصول مشهور به رسائل» اثر فقیه شهیر امامیه، شیخ مرتضی انصاری، چاپ سنگی، باب حجیه - القطع، صفحه ۹.

با اینهمه می‌توان در علوم گوناگون بعد از تحقیقات تجربی لازم و فراهم ساختن مادهٔ فکری صحیح، از منطق سود جست و از مغالطات ذهنی و نتایج ناصوابی که برخی به علوم نسبت می‌دهند جلوگیری کرد.

بنابراین، موضوع اساسی در این بحث آنست که «قلمرو منطق» مشخص شود و از فنی که آنرا مصحح صورتهای عقلی می‌شماریم (نه فراهم آورنده مایه‌های فکری) بیش از اندازه انتظار نداشته باشیم!

### غلو و تقصیر در شخصیت علمی ارسطو!

سومین ایرادی که ابوسعید به‌منی و همفکران او داشت این بود که آنها دربارهٔ یونانیان و بویژه ارسطو دست به مبالغه زده‌اند و راه افراط پیموده‌اند! با اینکه ارسطو حتی در یونان، مخالفان بسیار داشته و منطق او کاری از پیش نبرده و دنیا پس از منطق ارسطو چنانست که پیش از او بود! و در این باره گفته است:

(... و له مخالفون منهم و من غیرهم... و لقد بقی العالم بعد منطقه علی ما کان علیه قبل منطقه!) (۱)

به نظر نویسنده تناسبی که قسمت اخیر این سخن، با بحث گذشته دارد اقتضاء می‌کند که در پی آن آورده شود و مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد، البته صدر گفتار نیز راه ورود در ایرادات دیگر سیرافی را آسانتر می‌نماید به این معنی که آشنائی با شخصیت ارسطو - دور از هرگونه حب و بغض بیجا - مقدمه و مدخل مناسبی است برای تحقیق منصفانه در مورد مباحث اساسی منطق!

باید دانست که دربارهٔ یونانیان و بویژه شخصیت علمی ارسطو، دسته‌ای از اندازه بیرون رفته و افراط کرده‌اند، چنانکه برخی نیز راه تفریط را پیموده و ارزش اندیشه‌های ارسطویی را بکلی نادیده گرفته‌اند! و بنظر من، هر دو دسته در اشتباهند! نفوذی که ارسطو در فرهنگ بشر نموده و سده‌های پیاپی در خاور و باختر، عقول متفکران را بخود مشغول و متمایل ساخته، درخور انکار نیست. مسائلی که ارسطو در فلسفه طرح و پایه‌ریزی کرده، هنوز مورد توجه و بحث و فحص عقول فوق متوسط است. منطق ارسطویی هرچند بدون نقص نیست ولی خالی از ابتکار و دور از فایده، هم نمی‌باشد. ارسطو در اخلاق و سیاست



هنوز سخنان شایان دقت دارد. و بطور خلاصه: دنیای علم، پس از ارسطو، بدون تأثر از افکار و آثار وی ره نسپرده است و همان تلاشی که دانشمندان پرازشی چون سیرافی در نقد ورد آثار ارسطو از خود نشان داده‌اند، نماینده تأثیر آثار مزبور در محیط علمی ایشان بشمار می‌آید! در عین حال، نباید چنین پنداشت که ارسطو هرچه گفته بی کم و کاست درست است و باید مورد پذیرش قرار گیرد و کسی حق اعتراض براندیشه‌های او و اجازه اصلاح و تعدیل آراء وی را ندارد!

محققان پس از ارسطو، ثابت کرده‌اند که او در مواردی حتی از منطق خود سرپیچی کرده و دچار مغالطه شده است! روشنترین گواه این موضوع خطائی است که گالیله *galilée* منجم و دانشمند مشهور ایتالیائی در آثار ارسطو نشان داده و بخوبی دریافته که ارسطو در اثبات اینکه: «زمین، مرکز عالم است!!» به اصطلاح منطقی، گرفتار مصادره بمطلوب شده و مدعا را بعنوان دلیل، بازگو و تکرار نموده است!!

ارسطو گفته:

«طبیعت اشیاء ثقیل نیست که به مرکز عالم می‌گرایند، تجربه نشان می‌دهد که اشیاء ثقیل به مرکز زمین می‌گرایند، پس مرکز زمین، مرکز عالم است!!»

در اینجا اگر بپرسیم ارسطو از کجا دریافته که: طبیعت اشیاء ثقیل، به مرکز عالم گرایش دارند؟ ناچار باید پاسخ داد: از آنجا که همواره ملاحظه می‌کرده اشیاء ثقیل، به مرکز زمین می‌گرایند! بنابراین روشن است که ارسطو از همان آغاز بحث، مرکز زمین را مرکز عالم پنداشته و در شکل قیاسی استدلال خود، مصادره بمطلوب کرده است!! و امروز با توجه به نیروی جاذبه کرات که موجب سقوط اجسام به سطح کره می‌شود، قیاس ارسطویی کوچکترین ارزش علمی ندارد و در حکم موهومات است.

پس اگر مقصود ابوسعید این باشد که اندیشه‌های یونانی و بخصوص فکر ارسطویی را نباید چون وحی الهی تلقی کرد و آنها را از خطا مصون و معصوم پنداشت (چنانکه به متی گوید: فانما کان یصح قولک وتسلم دعواک، لو کانت یونان معروفة من بین جمیع الأمم بالعصمة الغالبة<sup>۱</sup>) بدون تردید، سخن درستی است.

۱- مبانی فلسفه، تألیف دکتر علی اکبر سیاسی، چاپ تهران، صفحه ۲۶۶.

۲- الإمتاع والمؤانسة، جزء اول، صفحه ۱۱۲.

ولی در صورتی که سیرافی قصد داشته تا از گفتار خود چنین نتیجه بگیرد که تمام دستگاه منطقی ارسطو تباه و فاسد است! (چنانکه در اواخر سخنش می‌گوید: «وَكَلَّ مَا ذَكَّرْتُمْ فِي الْمَوْجُودَاتِ فَعَلَيْكُمْ فِيهِ اعْتِرَاضٌ»<sup>(۱)</sup>)! البته این دور از انصاف و جدا از صواب خواهد بود.

### مناسبات نحو و منطق:

یکی از موارد اختلاف میان سیرافی و متی، بر سر مقایسهٔ بین «نحو» و «منطق» پیش آمد. این بحث محور سخنان ابوسعید بود و به تناسب آن چیرگی و تسلط که در علم نحو داشت، سنگینی مناظره را به آنسوی می‌کشید و هرگاه که از یک موضوع نحوی فراغت می‌یافت، بسوی موضوع دیگری از همین دانش می‌شتافت و حریف را که دستش از این سلاح خالی بود مغلوب و درمانده می‌نمود!

سخنان سیرافی دربارهٔ نحو و پیوند آن با منطق، عبارات گوناگون آمده است مثلاً "در آنجا که متی گفت: «منطقی را نیازی به نحو نیست و نحوی را نیازی سخت بر منطق است. چرا که منطق از معنی بحث می‌کند و نحو از لفظ! پس اگر منطقی را بر لفظ گذرافتد، آن امری عارضی است چنانکه اگر نحوی بر معنی آگاهی یابد آن نیز بالعرض است»!

(... لا حاجة بالمنطقي اليه (الي النحو) و بالنحوي حاجة شديدة الي المنطق لأن المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ، فان مرَّ بالمنطقي باللفظ فبالعرض وان عثر النحوي بالمعنى فبالعرض<sup>(۲)</sup>)

ابوسعید پاسخ داد: «خطا گفתי! زیرا که کلام، و نطق، و لغت، و لفظ، و فصیح گفتن، و بیان کردن، و واضح ساختن... همه شبیه یکدیگر و از یک وادی‌اند! نبینی که چون مردی گوید: زید به درستی نطق کرد، و به درستی تکلم نکرد! و به ناسزا تکلم نمود، و ناسزا نگفت! و سخن را نیک ادا کرد و فصیح نگفت! و بیان نمود، و واضح نساخت!... در تمام این موارد، سخن متناقض گفته و گفتار را در جای خود ننهاد و لفظ را برخلاف گواهی عقل خویش و دیگران بکار برده است؟»

(أخطأت! لأنَّ الكلام والنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة... كلها من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة، ألا ترى أنَّ رجلاً لو قال: نطق زيد بالحق، ولكن

ما تکلم بالحق! و تکلم بالفحش، ولكن ما قال الفحش! وأعرب عن نفسه، ولكن ما أفصح! وأبان المراد، ولكن ما أوضح... لكان في جميع هذا محرّفاً "و مناقضاً و واضحاً للكلام في غير حقّه و مستعملاً اللفظ على غير شهادة عقله و عقل غيره<sup>(۱)</sup>.

ظاهراً "مقصود سیرافی در این گفتار آنست که معانی با الفاظ تناسب کامل دارند به این جهت اگر کسی بخواهد به درستی سخن گوید باید تا القاط و معانی در گفتار او، به اتفاق صحیح باشند از همین رو نتوان گفت که فلانکس بدرستی سخن گفت ولی سخن درست نگفت! یا بخلط تکلم نمود ولی کلام ناروا و غلط نگفت! (۲)

در توضیح این معنی در جای دیگر گوید: «چون دیگری بتو گفت: نحوی و لغوی و فصیح باش! مقصودش آنست که سخن خود را بفهم، سپس بخواه که دیگران سخنت را بفهمند! و لفظ را با معنی بسنج که افزون از آن نباشد و معنی را با لفظ اندازه گیر که کم از آن نیاید».

(... و إذا قال لك آخر «كن نحوياً لغوياً فصيحاً» فانما يريد: افهم عن نفسك ما تقول! ثم رم ان يفهم عنك غيرك. و قدّر اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه، قدّر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه<sup>(۳)</sup>)

بنظر نویسنده کسانی که می‌پندارند کار ادیب، تنها تنظیم کلمات - بدون توجه به معانی - است! و کسانی که گمان می‌کنند علوم ادبی حق دارد که در علوم عقلی قضاوت عام و دخالت تام نماید! هر دو دسته در اشتباهند و در جانب تفریط و افراط رفته‌اند. شک نیست که الفاظ در برابر معانی وضع شده‌اند و از همین رو، ادیب هنگامی که آهنگ سخن می‌کند در حقیقت می‌کوشد که معانی را در قالب الفاظ بگنجاند و آندو را با یکدیگر بسنجد ولی در صورتی که معانی نادرستی در ذهن او فراهم آمده باشند، الفاظ نمی‌توانند آن معانی را تصحیح کنند (در حالی که ادّعی علم منطق آنست که معانی نادرست را تصحیح می‌کند!) از همین نظر ملاحظه می‌شود که بسیاری از دانشمندان بنا بر قانون

۱- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحه ۱۱۴ و ۱۱۵.

۲- جای ابوسعید در روزگار ما خالی است که بیاید و ببیند افراد فراوانی را که خوب سخن می‌گویند ولی سخن خوب نمی‌گویند! هر چند در روزگار خودش نیز این زمره مردمان کم نبوده‌اند! ۱!

۳- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحه ۱۲۵.

الفاظ، درست سخن می‌گویند و از قواعد زبان در گفتار خود پیروی می‌کنند اما در آراء علمی و نتایج فکری با یکدیگر اختلاف دارند! یا با گذشت زمان حتی آراء شخصی ایشان تغییر می‌کند و با آنچه که خود در گذشته اظهار داشته‌اند تفاوت می‌یابد!

آری ادیب می‌اندیشد و آنگاه بر وفق اندیشه‌اش سخن می‌گوید ولی تا چه اندازه اندیشه او به صواب مقرون باشد؟ این قضاوت را مباحث الفاظ و قواعد ترکیب لغات، بعهدہ نمی‌گیرند بلکه منطق میدان‌دار این صحنه است! چیزی که هست در خلال مباحث گذشته دانستیم که منطق هم نمی‌تواند همواره مصحح معانی شمرده شود! و در بسیاری از موارد «عقل زنده و فعال آدمی با کمک تجارب عینی» باید تا مشکلات را حل کند و اشتباهات فکری را از میان بردارد.

بعنوان نمونه: اگر کسی بگوید: «خدا بدون مکان است، و هر چیزی که بدون مکان باشد معدوم است، پس خدا معدوم است!» این سخن بی‌تردید درست نیست و ایراد، متوجه «کبرای کلی» آنست یعنی اینکه می‌گوید: «هر چیزی که بدون مکان باشد معدوم است»<sup>(۱)</sup> زیرا بدیهی است که «هر جسمی» بدون مکان نمی‌تواند وجود داشته باشد نه «هر چیزی!» (یعنی نه هر موجودی!) بدلیل اینکه خود مکان، وجود دارد و معدوم نیست ولی بی‌نیاز از داشتن مکان دیگری است!

از اینجا بدست می‌آید با آنکه عبارت (خدا، بدون مکان است الی آخر) نادرست است لیکن نه ادیب می‌تواند ایرادی بر آن آورد، نه منطقی! چرا که از دیدگاه قواعد نحوی و مباحث ادبی، در عبارت مزبور خللی راه ندارد و همچنین منطقی را راهی برای رد آن نیست زیرا «صغری و کبری و نتیجه» در آن عبارت، بشکل منطقی آمده‌اند و خلل و فساد در ترتیب صورت قیاسی آنها راه ندارد جز اینکه گوینده در تشکیل کبرای کلی، «استقراء» تمام بکار نبرده و با جستجوی ناقص، کبری کلی را ساخته است! ولی در منطق قانونی نداریم که بر طبق آن بتوان تمیز داد که ترتیب‌دهنده قیاس، استقراء کامل بعمل آورده یا نه؟ و جز رجوع به عقل و تجربه راهی برای رد یا قبول نظری نیست. و چون

---

۱- این موضوع بفرض آنست که «مکان» را موجود بشماریم و الا اگر مکان، موهوم یا امر «نسبی» باشد چنانکه در فیزیک جدید مطرح شده شبهه مزبور بر نفی وجود خدا، از ریشه باطل است و بفرض موجود بودن «مکان» نیز چنانکه در متن آمده این شبهه، پاسخ دارد.

ممکن است این مشکل برای بسیاری از قضایای علمی پیش آید لذا دائرهٔ تحقیقات منطقی را محدود و بسته باید شمرد و لازمست از عقل و تجربه کمک گرفت و کار منطق را چنانکه پیش از این گفتیم تنها: «نظارت بر صورتهای عقلی و شیوهٔ حرکت اندیشه» تلقی کرد که البته این حرکت، پس از فراهم آوردن مادهٔ فکری شایسته و لازم آغاز می شود و ذهن، برای یافتن صورت عقلی صحیح و وصول به نتیجهٔ درستی، راه را طی می کند.

پس در این بحث سزاوار است میانه روی را از یاد نبرد و گمان نکرد که ادیب اساساً نظر به معانی ندارد یا نظر منطقی بر کُلِّ معانی معطوفست و بر همهٔ معارف حکومت می کند.

اینرا نیز بیفزایم که قدمای ما یعنی دانشمندان دیرینهٔ اسلامی از دوران کهن به جدائی منطق از نحو و هم به پیوند آندو با یکدیگر توجه داشته اند و آثاری نظیر: «الفرق بین نحو العرب و المنطق»<sup>(۱)</sup> اثر احمد بن طیب سرخسی (از شاگردان یعقوب بن اسحاق کندی، فیلسوف مشهور عرب) در این زمینه بوجود آورده اند.

و نیز برخی چون ابوحیان توحیدی و استادش ابوسلیمان سجستانی<sup>(۲)</sup> چنان پیوندی میان نحو و منطق قائل شده اند که بقول ایشان: «بحث منطق ناگزیر نظر محقق را بجانب نحو، و بحث نحو نظر وی را بسوی منطق می افکند»!

(... و بهذا يتبين لك ان البحث عن المنطق قد ير مي بك الى جانب النحو والبحث عن النحو ير مي بك الى جانب المنطق!)<sup>(۳)</sup>

با وجود این، ابوحیان حدود و ثغور نحو و منطق را از یکدیگر جدا می کند و در این باره افراط و تفریط روا نمی دارد چنانکه می نویسد:

«نحو برای الفاظ ترتیبی پدید می آورد که آنها را بمعانی معروف یا عادت جاری میان مردم، می رساند و منطق برای معانی ترتیبی ایجاد می کند که آنها را به حق (که مورد

۱- المنطق الصوري والریاضی، تألیف عبدالرحمن بدوی، چاپ مصر، صفحه ۳۶ به نقل از ابن ابی اصیبعه، جلد ۱، صفحه ۲۱۵.

۲- ابوسلیمان، محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی از مشاهیر علمای بغداد در عصر ابوحیان بوده و در منطق و فلسفه سرآمد شمرده می شده است.

۳- المقابسات، چاپ مصر (طبع السندوبی) ذیل عنوان: مقایسه فیما بین المنطق والنحو من المناسبة، صفحه ۱۱۷.

اعتراف واقع شده) بدون سابقه قبلی نازل می‌سازد و منطق گواه خود را از عقل گرفته و نحو از عرف!<sup>۱</sup>

[النحو يرتب اللفظ ترتيباً يؤدي الى المعنى المعروف والى العادة الجارية والمنطق يرتب المعنى ترتيباً يؤدي الى الحق المعترف به من غير سابقة والشهادة في المنطق مأخوذة من العقل والشهادة في النحو مأخوذة من العرف<sup>(۱)</sup>].

و این سخن موافق با گفتاریست که ما درباره پیوند نحو و منطق و جدائی آن دو از یکدیگر آوردیم و البته در این زمینه باید بیش از این سخن گفت و روابط میان زبان و عقل را عمیقتر تحقیق کرد ولی در اینجا جانب اختصار را رعایت می‌کنیم و استقصاء از بحث مذکور را با درخواست توفیق از خدای متعال، به فرصت دیگری موکول می‌نمائیم.

اگر فراموش نکرده باشید بخشی از سخنان ابوسعید که آن نیز با فن خاص وی یعنی علم نحو پیوند و بستگی دارد مربوط به این موضوع بود که سیرافی می‌خواست بگوید اختلافات بسیاری را می‌توان بشمار آورد که منطق، توانائی حل و فصل آنها را ندارد و برای رفع نزاع باید به علوم ادبی متوسل گردید! مثلاً "اگر کسی گفت: «از این دیوار تا آن دیوار متعلق به فلانکس است»! علم منطق در اینباره چگونه داوری می‌کند؟ برخی گفته‌اند: دو دیوار و زمینی که میان آنها است از آن او می‌باشد. و دسته دیگری گویند نیمی از دو دیوار (که رو به سوی زمین دارند) با زمین از آن وی است. و دسته سوم عقیده دارند که: یکی از دو دیوار و زمین متعلق به او است! با توجه به این آراء گوناگون، ابوسعید از متنی سؤال می‌کرد که راه حل این اختلافات از دیدگاه فن منطق کدامست؟ و چنانکه دیدیم، متنی پاسخی به این پرسش و نظایر آن نمی‌داد!

(... قال قائل: «لفلان من الحائط الى الحائط!» ما الحكم فيه؟ و ما قدر-

المشهود به لفلان؟ فقد قال ناس: له الحائطان معا و ما بينهما. و قال آخرون: له النصف من كل منهما و قال آخرون: له احدهما!<sup>(۲)</sup>

چنانکه پیش از این گفتیم در این قبیل مباحث که پای منطق بمیان کشیده می‌شود، حدود کار و قلمرو آن از نظر نباید دور بماند، حل آنچه سیرافی آورده بر عهده

۱- المقابسات، چاپ بغداد، (طبع محمد توفیق حسین) المقابلة الثانية والعشرون،

صفحه ۱۲۳ و ۱۲۴.

۲- الإمتاع والمؤانسة، جزء اول، صفحه ۱۲۵ و ۱۲۶.

منطق نیست بلکه این بحث را در علم نحو باید جستجو کرد. در آنجا اختلاف و گفتگوئی پیش آمده در مورد کلمه «الی» که برای نشان دادن غایت امور بکار می‌رود (البته توجه دارید وجود کلمه مزبور در مثالی که سیرافی آورده موجب دشواری شده است) و منشأ اختلاف آنست که غایت و نهایت امور، داخل در آنها می‌باشند یا خیر؟ و بنظر نویسنده در این باره حق، همانست که زمخشری (متوفی در سال ۵۲۸ هجری قمری) گفته:

(...إلی، تفید معنی الغایة مطلقاً، فاما دخولها فی الحکم و خروجها فامر يدور مع الدلیل... (۱))

و البته واضحست که علم منطق چنانکه علوم ادبی در این قبیل موارد کاوش کرده‌اند موشکافی ننموده‌است و گمان ندارم که اگر منطق بهنگام نیازمندی به چنین مسائلی دست حاجت بسوی علوم ادبی دراز کند و از آنها کمک بخواهد جای نکوهش و ایراد بر او باشد! لذا آنچه سیرافی خطاب به متی گفته که: «شما منطقیان، سخن را در یفعل و ینفعل بدون توضیح و ناتمام گذاشته‌اید و مواضع و اقسام آنها را هیچ نیآورده‌اید و به همین اندازه که یفعل به وقوع فعل، و ینفعل به قبول فعل دلالت دارد قناعت ورزیده‌اید! با اینکه در پس این دو معنی، معانی دیگری نیز هست که بر شما پنهان مانده و درباره اضافه نیز آگاهی شما محدود است اما در مورد بدل و اقسام معرفه و مراتب نکره و جز اینها که ذکرشان به درازا می‌انجامد اساساً شما را سخنی نیست!»

(...قولکم فی «یفعل» و ینفعل لم تستوضحوا فیهما مراتبهما و مواقعهما و لم تقفوا علی مقاسمهما، لانکم قنعتم فیهما بوقوع الفعل من «یفعل» و قبول الفعل من «ینفعل» و من وراء ذلك غایات خفیت علیکم و معارف ذهبت عنکم و هذا حالکم فی الاضافة، فاما البدل و وجوهه و المعرفة و اقسامها و النکره و مراتبها و غیر ذلک مما يطول ذکره فلیس لکم فیہ مقال! (۲))

در این باره هر چند سخن سیرافی درست است ولی منطقیان اگر از اضافه و فعل و انفعال سخن گفته‌اند از آنرو بوده که می‌خواسته‌اند «اقسام مقولات» را توضیح دهند (که یک مقوله جوهر می‌باشد و ۹ مقوله عرض، یعنی: کم و کیف و اضافه و این و متی و وضع ملک و فعل

۱- برای تحقیق مسئله، به تفسیر گشاف از: ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری که از أعظم أدباء و مفسران اسلامی است در ذیل آیه ششم از سوره مبارکه مائده نگاه کنید.

۱- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحه ۱۲۴.

و انفعال) نه اینکه قصد آن داشته باشند که بحث ادبی به میان آورند! که اگر منطقی نیازمند به اینکار شود، راه او به سوی علوم ادبی باز است!

از همین نظر اهل منطق بر این قید تکیه کرده اند که: بحث ما از الفاظ، بحثی کلی است بدانگونه که نسبت به همهٔ زبانهای دنیا صادق بوده و مخصوص زبان معینی نیست، چنانکه ابن سینا در منطق «اشارات» می گوید:

«لازمست که منطقی (همانطور که معنی را رعایت می کند) جانب لفظ را نیز در نظر گیرد، اما البته لفظ منطق به اعتبار اطلاق آن! بدون اینکه مقید به لغت قومی باشد سوای اقوام دیگر!»

[ يلزم المنطقی ایضا "أن یراعی جانب اللفظ المطلق من حیث ذلک، غیر مقید بلغة قوم دون قوم] (۱).

و بقول سبزواری صاحب «منظومه»:

فَلَا زِمٌ لِلْفِيلَسُوفِ الْمُنْطِقِي  
أَنْ يَنْظُرَ اللَّفْظَ بِوَجْهِ مُطْلَقٍ (۲)

بنا بر همین جهت مباحث الفاظ در منطق مسائلی چون: «اقسام دلالت» و «مفرد و مرکب» و «کلی و جزئی» و «حقیقت و مجاز» و امثال اینها را دربر دارد که ویژه یک زبان نبوده در تمام زبانهای زنده دنیا رایج اند و با اینکه بخود اجازه نمی دهم که نفوذ زبان عربی را در توسعه و گسترش مباحث الفاظ در فن منطق، انکار کنم ولی چنانکه گفته شد علم منطق در بحث از الفاظ، مجرای خاص و مقصود معینی دارد که با مقاصد و اغراض علم نحو از هر جهت برابر نیست.

### نقد حدود منطقی!

یکی از برنده ترین ایرادات سیرافی بر منطق، در زمینه «حدود منطقی» پیش آمد، البته ابوسعید ایراد مزبور را در قالب تمثیل ادبی ادا کرد ولی نقادان منطق یونانی پس از او این موضوع را سخت مورد توجه و تعقیب قرار داده اند! اعتراض سیرافی به این صورت بیان گردید که به متی گفت: «گیرم که از راه توزین توانستی سنگین را از سبک بازشناسی ولی از کجا خواهی دانست که جنس موزون، آهن است یا زر، یا مس زرد رنگ؟!»

۱- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۲۶.

۲- منظومه سبزواری (اللتالی المنتظمة) بخش منطق، چاپ سنگی، صفحه ۱۲.



(و هبک عرفت الرَّاجح من الناقص من طریق الوزن، فمن لك بمعرفة الموزون  
أَيُّما هو حديد أو ذهب أو شبه؟!) (۱)

سیرافی در خلال بیان مذکور خواسته بگوید:

بفرض آنکه اهل منطق از راه قوانین منطقی بتوانند به درستی، إقامة برهان نمایند  
و مغالطات عقلی را بشناسند ولی همینکه منطق، ماهیت اشیاء را برای ایشان معرفی نمی‌کند  
و «حدّ منطقی» قدرت ندارد تا پژوهنده را از حقیقت موجودات آگاهی دهد، در این صورت  
بحث از قیاس منطقی و ترتیب صغری و کبری، چندان سودی نخواهد داشت و مشکل مهمی  
را حل نمی‌کند! (۲)

در این باره ما حق را به سیرافی می‌دهیم و نظر او را می‌پذیریم. شک نیست که  
حدود منطقی آگاهی صحیح و کاملی از اشیاء در اختیار ما نمی‌گذارد و اغلب موجب می‌شوند  
که به معرفت سطحی نسبت به موجودات اکتفا کنیم و در پی قیاسهای برهانی یا جدلی  
درباره آنها برویم و از واقعیت دور افتیم!

گواه این مدعا، رساله حدود ابن سینا است که در آنجا برای برخی از اشیاء  
بنا به قانون منطق اوصافی ذکر کرده یعنی حدود منطقی آنها را یاد نموده است و در بیان  
هریک کمال دقت را بکار برده ولی محصولی که بدست آمده بهیچوجه نمی‌تواند «ماده»  
علمی برای شناخت صحیح اشیاء شمرده شود و در واقع با ذکر آن حدود، به یادآوری یک  
رشته معلومات ساده و سطحی در زمینه هر چیز اکتفا شده است. مانند اینکه درباره «حدّ  
خورشید» می‌نویسد:

(هو أعظم الكواكب كلها جرمًا وأشدّها ضوءًا و مكانه الطبيعي في الكرة الرابعة) (۳)

یعنی: «خورشید، کوکبی است که جرمش بزرگتر از همه ستارگان، و روشنایش  
بیش از تمام کواکب می‌باشد و جایگاه طبیعی آن در کره چهارمین است» (۴)!

۱- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحه ۱۰۹ و ۱۱۰.

۲- مگر اینکه «ماده» برهان از «امور بدیهی» و «مستقلات عقلی» انتخاب شود که البته  
این قید نیز نتایج برهان منطقی را محدود می‌سازد.

۳- رساله فی الحدود از مجموعه (تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات) چاپ مصر، صفحه ۹۰.

۴- در اینجا بیاد عبارت طنزآمیز و پرمعنای ابن تیمیّه می‌افتم که در بی‌فایده بودن این-  
گونه حدود منطقی می‌نویسد: و هل عند الناس شیء اظهر من الشمس حتی یحدّ الشمس ←

و دربارهٔ حدّ هوا می‌نویسد:

(هو جرم بسيط، طباعه ان يكون حارّاً رطباً مشقّاً لطيفاً متحرّكاً الى المكان الذي تحت كره النار و فوق كره الماء و الأرض<sup>(۱)</sup>!)

یعنی: «هوا، جرم ساده‌ایست که طبیعتش گرم و مرطوب و شفاف و لطیف می‌باشد و بطور طبیعی به سوی مکانی که زیر کرهٔ آتش و بالای کرهٔ آب و زمین است جریان دارد»! و دربارهٔ حدّ آب می‌نویسد:

(جوهر بسيط، طباعه ان يكون بارداً رطباً مشقّاً متحرّكاً الى المكان الذي تحت كره الهواء و فوق الأرض<sup>(۲)</sup>!)

یعنی: «آب، گوهر ساده‌ایست که طبیعتش سرد و مرطوب و شفاف می‌باشد و بطور طبیعی به سوی مکانی که زیر کرهٔ هوا و بالای زمین است جریان دارد»!

در بیان این حدود، خطاهای گوناگون بنظر می‌رسد، مثلاً ابن‌سینا آب را عنصر ساده و بسیطی شمرده، با اینکه امروز می‌دانیم آب ( $H_2O$ ) مرکّب از هیدروژن و اکسیژن است. یا اینکه طبیعت آب را سرد و هوا را گرم دانسته با اینکه سردی آب و گرمی هوا مربوط به دوری و نزدیکی آب و هوا از منبع حرارت است و گر نه آب و هوا بالطبع نه سردند و نه گرم! بعلاوه سرما و گرما از امور نسبی و اضافی‌اند یعنی همان آبی که نسبت به لامسهٔ انسان سرد جلوه می‌کند، شاید برای ماهیان، گرم و مطبوع باشد! و امور نسبی را نباید در تعریف منطقی داخل کرد چراکه حدود منطقی از «ماهیت اشیا» سخن به میان می‌آورند چنانکه ابن‌سینا در همین رسالهٔ حدود از قول ارسطو در کتاب «طونیکا» یعنی جدل آورده است که وی، حدّ منطقی را چنین تعریف می‌نماید:

(انه القول الدالّ علی ماهیة الشیء<sup>(۳)</sup>).

خلاصه با صرف‌نظر از خطاهایی که در حدود فوق‌الذکر به چشم می‌خورد، اگر این

— به؟! (الردّ علی المنطقیین، صفحه ۱۶۷) آیا چیزی از خورشید نزد مردم نمایانتر هست که با آن خورشید را به شکل منطقی تعریف کنند؟! بقول مولوی:

آفتاب آمد دلیل آفتاب      گر دلیلت باید، از وی رو متاب!

۱- رساله فی الحدود، صفحه ۹۱.

۲- رساله فی الحدود، صفحه ۹۱.

۳- رساله فی الحدود، صفحه ۷۸.

حدود را با معلوماتی که امروز از راه تجارب علمی و آزمایشگاهی دربارهٔ خورشید و آب و هوا بدست آمده بسنجیم به آسانی خواهیم فهمید که حدود مزبور فاقد آن ارزش و اعتباری هستند که بتوانند «مادهٔ علمی» برای ورود در مباحث منطقی شمرده شوند، در حالی که همین حدود در عصر ابن سینا با کمال دقت بدست آمده‌اند چنانکه خود شیخ در آغاز رسالهٔ حدود می‌نویسد:

«برخی از دوستانم از من درخواست کردند که حدود منطقی پاره‌ای از اشیاء را که می‌خواستند، بر آنها بخوانم تا بنویسند و من از انجام اینکار پوزش خواستم زیرا می‌دانستم مانند اموریست که بر بشر بسی دشوار (یا محال!) است!...»  
(... فان اصدقائي سألوني أن أُملي عليهم حدود اشیاء يطالبونني بتحديدِها، فاستعفيت من ذلك علماً بأنّه كالأمر المتعذر علی البشر!)<sup>(۱)</sup>

ممکن است تصور شود که غرض منطقیان از «حدّ منطقی» این بوده که بدست‌آویز آن، اشیاء را از یکدیگر تمیز دهند و از اینرو هرچند بیان حدود، ناقص و ناتمام باشد چندان مایهٔ ایراد بر ایشان نخواهد بود زیرا به همان اندازه‌ای که بیان کرده‌اند میان اشیاء و امور تمیز می‌توان داد.

متأسفانه این فرض را خود اهل منطق رد کرده‌اند و ابن سینا در کتاب اشارات صریحاً می‌نویسد:

«واجبست که بدانی غرض از تعیین حد آن نیست که به هر صورت تمیز حاصل گردد و نیز آن نیست که اشیاء از یکدیگر مشخص شوند — بشرط آنکه از امور ذاتی اشیاء تجاوز نکنیم و اعتبارات زائد دیگر را پیش نیاوریم — بلکه غرض آنست که معنای هر چیز چنانکه هست بتصور آید!»<sup>(۲)</sup>

(و یحب أن تعلم أن الغرض فی التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق، ولا أيضاً بشرط أن يكون من الذاتیات من غیر زیادة اعتبار آخر، بل أن يتصور به المعنى كما هو!)<sup>(۳)</sup>  
در اینجا است که بیاد سخن ابوسعید سیرافی می‌افتیم که به متّی می‌گفت:  
«گیرم که از راه توزین، سبک را از سنگین شناختی ولی چگونه به شناخت جنس موزون نائل می‌گردد؟» یعنی موادی که منطقی برای شناخت اشیاء و امور در دست دارد با توجه

۱- رساله فی الحدود، صفحه ۷۲.

۲- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۱۲.

به اینکه آنها را از راه «حدود» بدست آورده چندان ارزشی نخواهد داشت و گیرم که به وسیله برهان، درست را از نادرست تشخیص دهد ولی ماهیت امور را چنانکه باید نمی شناسد بهمین جهت مقید بودن به حدود منطقی در تعریف اشیاء کار درست و کاملی بنظر نمی رسد.

نتیجه اینکه بعقیده نویسنده، علم منطق را بیشتر در حوزه شناسائی صورتهای عقلی و مراقبت در کار استدلال و استنتاج ذهن باید مستقل و معتبر شمرد ولی در معرفت ماهیت اشیاء، منطق می تواند دست یاری بسوی علوم طبیعی دراز کند، همانگونه که در بحث از الفاظ باید به سراغ علوم ادبی برود و در مباحث دیگر، از روانشناسی و اُحیانا "علوم ریاضی باید بهره گیرد. اما معمولا "این عیب در بسیاری از افراد بشر هست که چون به تأسیس و ابداع فنی توفیق یافتند کوشش می نمایند تا بی نیازی و جدائی و استقلال آن فن را از دیگر فنون حفظ کنند با اینکه دانشهای بشری از یک سرچشمه جاری می گردند و با یکدیگر مربوط و به یاری هم نیازمندند و هرچند در عرش فرمانروائی خود استقلال دارند ولی در مراحل نخستین به یکدیگر می پیوندند و اگر این پیوندها استوارتر شود و توسعه پذیرد، تکامل علوم سریعتر و آسانتر انجام خواهد گرفت<sup>(۱)</sup>.

درباره «حدود منطقی» برخی از دانشمندان اسلامی و نقادان منطق ارسطویی، سخنان دیگری نیز گفته اند که به توفیق خداوند آنها را در جای خود خواهیم آورد.

۱- البته حکمای اسلامی کم و بیش به این امر توجه داشته اند مثلاً "خود ابن سینا که نقد ما متوجه برخی از آثار منطقی او در این فصل بود، نه اینکه به روابط و پیوندهای علوم با یکدیگر معتقد نباشد بلکه اگر مثلاً" در بحث حدود مرتکب اشتباهاتی شده، این اشتباه مرهون محدودیت علوم در عصر او بوده است و گر نه شیخ الرئیس در آثار خود به همکاری علوم با یکدیگر سخت عقیده مند بوده چنانکه در کتاب نجات فصلی تحت عنوان «فصل فی تعاون العلوم» دارد و در آنجا پس از تعریف اینکه همکاری علوم چه معنی دارد؟ این تعاون را به سه نوع تقسیم می کند، نوع اول، مانند همکاری طب و علوم طبیعی، نوع دوم چون همکاری علوم طبیعی و نجوم، نوع سوم مانند تعاون حساب و هندسه، و برای هر یک از این انواع، بیان و توضیح و تحلیلی دارد که درخور استفاده است. به: (النّجاة، چاپ مصر، بخش منطق، صفحه ۷۳ و ۷۴ نگاه کنید).

## ترجمه‌های منطق تا چه اندازه قابل اعتمادند؟

از میان ایرادات سیرافی بر ترجمهء منطق ارسطو که در محیط عربی انجام پذیرفت این نکته نیز جالب و چشمگیر بود که ابوسعید اظهار می‌داشت گیرم که قواعد منطقی در اصل، درست و تمام باشند ولی به آنچه از زبان یونانی به سُرّیانی و از سُرّیانی به عربی برگردانده شده اعتماد نمی‌توان کرد! بویژه که می‌دانیم هیچ لغتی از جمیع جهات با لغت دیگر منطبق نیست و «قدرت تعبیر برابر» ندارد و در این باره سیرافی مکرر سخن گفته و پافشاری نموده است چنانکه گوید:

( اذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة اهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها ، فمن اين يلزم الترك والهند والفرس والعرب ان ينظروا فيه و يتخذوه قاضيا ؟<sup>(۱)</sup> ) .

و نیز گوید:

( و هو ان تعلم ان لغة من اللغات لا تطابق لغة اخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها في اسمائها وافعالها وحروفها وتاليفها وتقديمها وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها وتشديداتها وسعتها وضيقها . . . و غير ذلك مما يطول ذكره<sup>(۲)</sup> ) .

ظاهراً اینست که هنگامی که سیرافی ایراد مزبور را اظهار می‌داشته جز «احتمال عقلی» دلیل روشنی بر این مدعا نداشته که ترجمه‌های عربی با اصل یونانی خود منطبق نیستند و اگر بخواهیم بیش از این سخنی بگوئیم باید گفت تجربه‌ای که ابوسعید در کارهای ادبی داشته تا اندازه‌ای به او اجازه می‌داده که در مورد تراجم نامبرده مشکوک باشد. ولی دلیل قاطعی در این باره در دست نداشته و ارائه نکرده است و حتی وی بعنوان نمونه، موردی را نشان نداده که بهنگام ترجمهء منطق، تغییر و تحریفی در آن راه یافته باشد. اما امروز که متن رساله‌های ارسطو به همت زبان‌شناسان ورزیده ترجمه شده بنظر می‌رسد تا اندازه‌ای – نه چندان که گمان می‌رفته – حق با سیرافی بوده است و ترجمه‌های قدیم در برخی از موارد از انحراف مصون نمانده‌اند!

برای نمونه اگر به کتاب «سفسطه» اثر «ارسطو» بنگریم و ترجمه‌های مختلفی را که عیسی بن زرعه و یحیی بن عدی و دیگران از آن بدست داده‌اند با ترجمهء انگلیسی

۱- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحه ۱۱۵.

۲- الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحه ۱۱۶.

پیکارد - کمبریج<sup>(۱)</sup> v a pickard-canbridge بسنجیم، از برخی اختلافات این ترجمه‌ها با متن یونانی کتاب آگاه خواهیم شد و همسخن با محقق مصری معاصر، محمد سلیم سالم، در پاره‌ای از موارد خواهیم گفت:

(... ومن الواضح أنّ الترجمات العربية كلّها قد بعدت عن الأصل اليوناني<sup>(۲)</sup>)!

یعنی: «از جمله واضح‌است که (در اینجا) همه ترجمه‌های عربی از اصل یونانی خود دور شده‌اند.

با اینهمه، اختلافات مزبور در موارد جزئی پدید آمده‌اند و چنان نیستند که بنیاد منطق ارسطویی را درهم ریخته باشند! بویژه که می‌دانیم احکام منطقی از امور عقلی بشمار می‌آیند - نه از مسائل نقلی! - و اگر در ترجمه‌های عربی منطق، چنان تحریفی پدید آمده بود که معانی و مقاصد را دگرگون می‌ساخت، البته مباحث منطق بکلی نامعقول جلوه می‌نمود و بهیچوجه مورد پذیرش خردمندان قرار نمی‌گرفت و هذیانها و یاوه‌هایی بی‌ارزش بنظر می‌رسید! با اینکه چنین نبوده است و نیست.

پس ارزش نقد سیرافی را در این زمینه آنقدرها مهم و در خور توجه نباید پنداشت!

### دلیل خطاهای غیر منطقی از اهل منطق!

آخرین بخشی که بر ردّ منطق در اینجا از قول سیرافی بازگو می‌کنیم مربوط به لغزش‌هاییست که در اعتقادات برخی از اهل منطق ملاحظه می‌گردد و سیرافی اینگونه خطاها را به پای نارسائی علم منطق گذاشته و به تخطئه منطق پرداخته و ارزش فنّ مزبور را نفی کرده است! چنانکه در همین زمینه به متّی اظهار داشت:

«آیا بنظر تو می‌آید که به نیروی منطق و برهان منطقی باور کرده‌ای خداوند، اُفتومی از اُقانیم ثلاثه (اب و ابن و روح القدس) است؟! و اینکه خدای یگانه در عین وحدت، بیش از یکی است؟! و ذاتی که بیش از یکی است، یگانه می‌باشد؟!»

(أتراک بقوة المنطق و برهانه اعتقدت أنّ الله ثالث ثلاثة؟! و أنّ الواحد أكثر

۱- این ترجمه، ضمن تراجم آثار ارسطو زیر نظر w.d.ross در آکسفورد سال ۱۹۲۸: انتشار یافته است.

۲- تلخیص السفسطه، چاپ قاهره، صفحه ۳۴ (پاورقی).

من واحد؟! و آن‌الذی هو اکثر من واحد هو واحد؟! (۱)

از این بیان چنانکه گفتیم ابوسعید می‌خواسته نتیجه بگیرد که متی با وجود آگاهی از منطق، چون به عقیده نادرست «تثلیث» که در جهان مسیحیت رایج بوده (وهست) گرائیده بنابراین منطق سودی به او نرسانده و توانائی نداشته تا عقل وی را از لغزش مصون دارد. پس چنین فتنی، دردی را درمان نمی‌کند و هیچ گمراهی را به راه راست دلالت نمی‌نماید که بقول شیخ محمود شبستری:

هر آنکس را که ایزد راه ننمود ز استعمال منطق هیچ نگشود (۲)!

بنظر ما هر چند شگفت‌آور است که عالم منطقی «جمع ضدین» را بپذیرد یعنی «سه‌گانگی» را با «یگانگی» برابر شمارد! و «تثلیث» را عین «توحید» پندارد! ولی باید توجه داشت که اینگونه لغزشها، پیوندی با فن منطق ندارد و گناهی از این بابت بر عهده آن نیست! بلکه تعصبات مذهبی و علائق محیط یا علل دیگر، گاهی موجب می‌شوند که دانشمندان حتی سخنانی ناسازگار با فنون ویژه خود ابراز دارند!

آری کمتر کسی را می‌توان یافت که توانسته باشد عقل و روح خویش را از «اندیشه‌های موروثی» آزاد کند و از سرانصاف، در مباحث گوناگون اظهار عقیده نماید، چه برای دست یافتن به حقایق، تنها «عالم‌بودن» کافی نیست بلکه باید «آزاده» نیز بود و با روحی سرشار از «انصاف» و «تقوای علمی» بکار تحقیق پرداخت. بویژه در وصول به راه راست و پیوند به رضای الهی، بیش از فراگرفتن رموز علم، تهذیب نفس و مجاهدت اخلاقی و عادت به تأمل و تعمق لازمست.

پس اگر مرد دانشمندی مرتکب خطا و لغزشی در عقیده و ایمان شد نباید با دانش وی به مخالفت برخاست زیرا هرگز دانش و آگاهی، منشاء خطا نمی‌گردد بلکه باید انگیزه‌های لغزش او را در احوال و اوضاع دیگری جستجو کرد و آنها را مولود عوامل غیر علمی دانست.

## فصل ششم

---

نزاع منطقی  
میان صوفی و حکیم

---



### مذکره ابن سینا و ابوسعید ابی‌الخیر

چنانکه تذکره نویسان نگاشته‌اند سیرافی به سال ۳۸۶ هجری قمری درگذشته است بنابراین اگر بخواهیم ترتیب تاریخی را در ذکر نقادان ارسطوئی رعایت کنیم شایسته است گفتگوئی را خاطر نشان سازیم که نوشته‌اند میان فیلسوف معروف، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا (متوفی در سال ۴۲۸ ه.ق) و عارف مشهور نیمه اول قرن پنجم، ابوسعید ابی‌الخیر (متوفی به سال ۴۴۰ ه.ق) رخ داده است.<sup>(۱)</sup>

این مذاکره با اینکه کوتاه و موجز بوده و چون مناظره سیرافی و متی، مباحث و مسائل گوناگونی را دربر ندارد ولی اولاً با موضوع «قیاس» که مورد بحث و نقد نوبختی قرار داشت پیوند دارد و از این‌رو رشته ارتباط ما را از مباحث گذشته قطع نمی‌کند و ثانیاً مذاکره‌ای حائز اهمیت و دقت است بطوریکه قرن‌ها پس از نقد ابوسعید ابی‌الخیر، هنوز زبانزد اهل فضل و مورد توجه و مایه تفکر دانشمندانست

### عقل و ذوق!

شیخ‌الرئیس حسین بن عبدالله بن سینا، از بزرگان فلاسفه و از چیره دست‌ترین

---

۱- هرچند احتمال می‌رود که رساله «کسر المنطق» اثر ابوالنجا الفارص، قبل از این دوران و حتی پیش از نوبختی برشته تحریر درآمده باشد ولی چون تاریخ حیات نویسنده‌اش معلوم نیست از این‌رو بحث از رساله مزبور رایج در دوران نقد منطق در روزگار بعد از ابن سینا موکول کرده‌ایم زیرا تاریخ نگارش تنها نسخه اصلی که از کتاب مذکور موجود است، سنه ۶۳۹ هجری قمری می‌باشد.

شارحان فلسفه<sup>۱</sup> مشاء بود و در «منطق صوری» چنانکه آثارش (مانند: منطق شفا، منطق تلویحات، منطق نجات، منطق دانشنامه<sup>۲</sup> علائی، قصیده<sup>۳</sup> مزدوجه، منطق اشارات، منطق المشرقیین و جز اینها) گواهی می‌دهند سحت تبخر و تسلط داشت. ابن‌سینا برای عقل و تلاشهای عقلی، اهمیت و ارزشی گران قائل بود و در رسائل خویش، خداوند را به «اعطای نعمت خرد» بسیار می‌ستود چنانکه رساله<sup>۴</sup> «أقسام العلوم العقلیة» را با عبارت:

(الحمد لله ملهم الصواب و منور الأبواب و واهب العقل<sup>(۱)</sup>) آغاز کرده و رساله<sup>۵</sup> «إثبات النبوات» را با جمله<sup>۶</sup>: (والحمد لله واهب العقل<sup>(۲)</sup>) به پایان برده است و نامه<sup>۷</sup> خود را به ابوسعید ابی‌الخیر با: (فبدأت بشکر الله واهب العقل) می‌گشاید و به: (تمت و واهب العقل الحمد بلا نهاية) به آخر می‌رساند<sup>(۳)</sup>. و در «اشارات» عقل را «متمیز اِمکان اشیاء» بشمار می‌آورد چنانکه درباره<sup>۸</sup>. شگفتیهای جهان طبیعت می‌گوید:

«همینکه براهین عقلی ترا از آن غرائب باز نداشت، صواب آنستکه امثال امور مزبور را در سرزمین اِمکان رها سازی!»

(... فالصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان، ما لم يزدك عنها قائم البرهان<sup>(۴)</sup>!)

- ۱- رجوع شود به رساله<sup>۹</sup> «فی اقسام العلوم العقلیة» از مجموعه<sup>۱۰</sup> (تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات) چاپ مصر، صفحه<sup>۱۱</sup> ۱۵۴.
- ۲- رجوع شود به: «رسالة فی إثبات النبوات و تأویل رموزهم و أمثالهم» از مجموعه<sup>۱۲</sup> (تسع رسائل...) صفحه<sup>۱۳</sup> ۱۳۲.
- ۳- رجوع شود به کتاب: «حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابی‌الخیر» اثر یکی از نوادگان شیخ، بکوشش ایرج افشار، چاپ تهران، صفحه<sup>۱۴</sup> ۱۱۳ و ۱۱۶.
- ۴- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحه<sup>۱۵</sup> ۱۶۹. سبزواری در منظومه‌اش بهمین عبارت اشاره می‌کند آنجا که گوید:

فی مِثْلِ ذَکرٍ فی بُقْعَةِ الإِمکانِ      ما لم یُذِدهُ قائِمُ البَرّهانِ

(اللئالی المنتظمه، بخش فلسفه، چاپ سنگی، صفحه<sup>۱۶</sup> ۵۱).

و صدرالدین شیرازی صاحب اسفار نیز عبارت مزبور را از ابن‌سینا اقتباس نموده و باین صورت ادا کرده است:

(کلّ ما قرع سمعک من غرائب عالم الطبیعة فذره فی بقعة الإمكان ما لم یزدک ←

تا به آنجا که چون در «اشارات» از عرفان گفتاری به میان می‌آورد و از ذوق و حال و جذبه و وجد و زهد و ریاضت و خلسه صوفیانه سخن می‌گوید، باز اصول عقلی و راه فلسفی خویش را از یاد نمی‌برد و کوشش می‌کند تا حالات و کرامات صوفیان را با «راههای طبیعت» سازگار نشان دهد و بیاری عقل فلسفی، همه را توجیه کند چنانکه گوید: «چون به‌تورسد که عارفی می‌تواند به نیروی (روحی) خویش کاری انجام دهد یا جنبشی در اشیاء پدید آورد یا حرکتی کند که از توانائی دیگران بیرونست، این همه را با انکار تلقی مکن! که چون راههای طبیعت را در نظر گیری، بسوی علل این غرائب طریقی پیدا می‌کنی!»

(اذا بلغك أنّ عارفاً أطاق بقوة فعلاً أو تحريكاً أو حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكلّ ذلك الاستنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة<sup>(۱)</sup>)!

اما ابوسعید، فضل‌الله ابن ابی‌الخیر محمد بن احمد میهنی از مشاهیر اهل عرفان و معارف صوفیان بوده و نزد این قوم بسی گرامی و معتبر است چنانکه هجویری در «کشف المحجوب» از او به: «سلطان طریقت و شیخ المشایخ»<sup>(۲)</sup> تعبیر کرده است. و دیگر تذکره نویسان قوم، در حق او سخنانی از همین قبیل آورده‌اند.

ابوسعید همانگونه که عموم صوفیان پذیرفته‌اند راه وصول به حقایق و حصول معرفت را تنها در پرتو کشف و شهود میسر می‌دانسته و به راههای عقلی و براهین منطقی بویژه در «معرفة الربوبية» با دیده بی‌اعتنائی و انکار می‌نگریسته است چنانکه نواده او محمد بن منور در کتاب «أسرار التوحید» نقل می‌کند که ابوسعید در اینباره گفته است: «بعقل، أسرار ربوبیت نتوان یافت»<sup>(۳)</sup>!

ابوسعید با این مذاق، در برابر ابن‌سینا قرار داشت و میان ایشان مکاتبه می‌رفت و شاید طرفداری گرمی که ابن‌سینا از عقل و مقام والای آن بعهده گرفته بود ابوسعید را برانگیخت تا بر استوارترین شکل قیاس منطقی ایراد آورد! زیرا ابن‌سینا بود که بنا

→ عنه قائم الرهان)

(الأسفار الأربعة، چاپ دارالمعارف الإسلامية، جزء اول، صفحه ۳۶۴).

۱- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۱۵۹.

۲- کشف المحجوب، چاپ تهران، (ار روی متن مصحح ژوکوفسکی) صفحه ۲۰۶ و ۲۱۲.

۳- أسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید ابی‌الخیر چاپ تهران، صفحه ۳۱۵.

بقول نواده<sup>۶</sup> دیگر ابوسعید در کتاب «حالات و سخنان شیخ ابوسعید» به عارف میهنه نوشت:  
 «باید که خدایتعالی در آغاز اندیشه خردمند و انجام آن باشد و خردمند در  
 باطن و ظاهر هر اعتباری بخدای بنگرد... و با عقل خویش در ملکوت اعلی و در نشانه‌های  
 بزرگتر خداوندش سفر کند...»

(... فلیکن الله تعالی اول فکر له و آخره و باطن کل اعتباره و ظاهره...  
 مسافراً بعقله فی الملکوت الا علی و مافیه من آیات ربه الکبری<sup>(۱)</sup>!)  
 سفر شاهباز عقل در ملکوت اعلی و سیر و شهود عقلی در آیات کبری، ادعائی  
 است که «حکیم» را از «صوفی» جدا می‌کند و راه هر کدام را از دیگری ممتاز می‌سازد.

### صورت مذاکره

اینک باید دید که ایراد ابوسعید بر منطق چه بوده و ابن‌سینا چگونه از آن پاسخ  
 داده است؟

صورت مذاکره<sup>۶</sup> ایندو تن، در کتب متعددی از کتابهای متأخران آورده شده ولی  
 من آنرا در آثار قدماء ندیده‌ام و مشهور چنانست که ابوسعید ابی‌الخیر برای آنکه نشان  
 دهد راه فلسفه و برهان منطقی، راهی نیست که بتوان در کشف حقایق هستی بدان اعتماد  
 کرد به ابن‌سینا اظهار داشت:  
 «از اینکه بر مباحث عقلی تکیه کنی پرهیز! زیرا از همه<sup>۷</sup> شکلهای قیاسی، شکل  
 اول بدیهی‌تر است در حالیکه شکل مزبور، دَوْر باطلی را به‌مراه دارد! چرا که علم به کلیت  
 کبری، موقوف بر علم به نتیجه است و علم به نتیجه موقوف بر علم به کلیت کبری است!»  
 ابن‌سینا پاسخ داد:

«در اینجا توهم دور شده! و در حقیقت دور در میان نیست زیرا اصغر در کبرای  
 قیاس بنحو جمال مندرجست ولی در نتیجه، بصورت تفصیل آمده است...»  
 برخی نوشته‌اند که گفتگوی میان ابوسعید ابی‌الخیر و ابن‌سینا صورت مکاتبه  
 داشته، چنانکه شیخ عبدالله گیلانی از دانشمندان دوره صفویه در: «الرسالة المحیطة  
 بتشکیکات فی القواعد المنطقية» می‌نویسد:

(والمشهور أن الشیخ أبوسعید کتب إلى الشیخ الرئيس ابن سینا هذا السؤال

۱- حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر، چاپ تهران، صفحه ۱۱۵.

بقوله: «إياك أن تعتمد على المباحث المعقولة فإن أول البديهيات الشكل الأول والحال أنه دوراً، اذ ثبوت الأكبر للأصغر يتوقف على كلية الكبرى كما قالوا، ولا يصير كبراه كلية حتى يكون الأكبر صادقاً على الأصغر لأن الأصغر من أفراد الأوسط. فأجاب الشيخ الرئيس: بأن كلية الكبرى موقوفة على اندراج الأصغر جمالاً والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلاً، فلا دور<sup>(۱)</sup>!»

یعنی: «مشهور چنانست که شیخ ابوسعید بسوی شیخ الرئيس ابن سینا نامه‌ای نوشت و این سؤال را مطرح نمود و گفت: بهره‌یز از اینکه بر مباحث عقلی اعتماد کنی! زیرا نخستین برهان بدیهی، شکل اول از قیاس منطقی است درحالیکه این شکل متضمن دور می‌باشد! چرا که ثبوت اکبر برای اصغر، چنانکه منطقیان گفته‌اند بر کلیت کبری توقف دارد و کبری نیز کلی نمی‌گردد تا آنکه اکبر بر اصغر صادق آید زیرا اصغر از افراد اوسط است! شیخ الرئيس پاسخ داد: کلیت کبری موقوف بر آنست که اصغر، بصورت اجمالی در آن مندرج باشد ولی مقصود از نتیجه، ثبوت آن بصورت تفصیلی خواهد بود، بنابراین دور در کار نیست!»

### تحقیقی در ارزش نقد صوفی:

اکنون شایسته است که از سر تحقیق نظری در این مذاکره بیا فکنیم: پیش از این (ضمن نقد نوبختی از قیاس) دانستیم که از انواع سه‌گانه حجّت‌های قیاسی و تمثیلی و استقرائی، آنچه بیشتر مورد اعتماد و تکیه‌گاه منطقیان است «برهان قیاسی» می‌باشد که در آن از «کلی» به جزئی» توجه می‌کنند و بر چهار شکل تقسیم می‌شود. از میان این اشکال اربعه، شکل اول از همه روشنتر است و اهل منطق آنرا «بدیهی/النتاج» می‌شمارند.

ابوسعید ابی‌الخیر در برخورد با ابن سینا نقد را بسوی شکل اول متوجه ساخته است تا حساب بقیه دلائل منطقی معلوم گردد! ولی همچون نوبختی، قیاس را به اعتبار «مقدمات» آن مورد اعتراض قرار نداده بلکه بلحاظ «النتاج» به نقد قیاس پرداخته است. پیش از رسیدگی به این موضوع ناگزیر از ذکر دو مطلب هستیم: نخست اینکه بنظر من، نقض برهان عقلی و رد اعتبار آن، از راه برهان عقلی!

درست نیست. یعنی نمی‌توان گفت که «برهان عقلی حقیقتی را اثبات نمی‌کند و بی اعتبار و فاسد است زیرا که برهان عقلی بر این معنی گواهی می‌دهد»!! کوششی هم که ابوسعید ابی‌الخیر در اینباره مبذول داشته بجائی نمی‌رسد چون عارف نامبرده برای آنکه ثابت کند برهان عقلی، باطل است به «دَوْر» متوسل شده! درحالیکه بطلان «دور» خود یک حکم عقلی است!

حکماء گفته‌اند «دَوْر» از این نظر که مستلزم «تقدم شیئی بر خود» است به حکم عقل، محال و باطل شمرده می‌شود و ابوسعید ابی‌الخیر هم چنانکه ظاهر آ نشان داده به بطلان «دَوْر» اعتراف داشته پس در اینصورت نمی‌توانسته برهان عقلی را با اعتماد به حکم عقل، باطل شمرد چرا که خود این ادعاء مستلزم «دَوْر» است!!

سخن ابوسعید در حکم آنست که گفته باشد:

«برهان عقلی بکلی بی اعتبار است به دلیل آنکه به «دور» می‌انجامد و «دَوْر» نیز اعتبار ندارد به دلیل آنکه بطلان آن از راه برهان عقلی ثابت می‌شود!!» و این شکل دلیل آوردن، مفاد برهان نیست بلکه صورت روشن مغالطه است!

پس اگر کسی بخواهد راه عقل را مطلقاً از اعتبار بیافکند باید به مقامی بلندتر و بالاتر از عقل مانند «وحی» توسل جوید نه آنکه به دلایل عقلی چنگ درزند! ولی این راه هم بسته است زیرا کتب الهی و وحی ربّانی بویژه قرآن کریم که آخرین آنها است حجّت عقل را قاطعانه مورد تأیید قرار داده‌اند و شهرت و وضوح موضوع ما را از آوردن شواهد در این مقام بی‌نیاز می‌کند.

مگر آنکه کسی از محدودیت راه عقل و مرزی که در برابر تکاپوی خرد نهاده شده سخن بمیان آورد که آن بحثی جداگانه است و با حجیت عقل در قلمرو معتدل خود منافات ندارد بهمین جهت از غزالی نقل شده که گفته است:

«بدان که در احوال و لایات روا نیست چیزی باشد که خرد بر محال بودنش حکم کند آری جایز است که در آنحال چیزی بظهور رسد که خرد از درک آن قاصر آید»

(... إعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالة، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه<sup>(۱)</sup>).

مطلب دوم اینست که بفرض آنکه «قیاس منطقی» به «دور» بیانجامد و از اینرو

باطل باشد ولی حجت و دلیل، منحصر به قیاس نیست و اگر کسی مثلاً «تمثیل منطقی» را طبیعی‌ترین و درست‌ترین راه استدلال بشمارد (چنانکه گروهی از متکلمان اسلامی برای این عقیده رفته‌اند) ایراد ابوسعید ابی‌الخیر بر او وارد نخواهد آمد.

البته پاسخی که ما به ایراد ابوسعید دادیم یک پاسخ «نقضی» است و ابن‌سینا خواسته از این‌راه به جواب بپردازد بلکه درصدد برآمده پاسخ «حلی» بیاورد، بعلاوه قبول داشته که «قیاس» بهترین نوع دلیل بشمار می‌رود و لذا از مخالفت با این معنی نیز خودداری کرده است و اگر ما به کتب منطقی وی بازگردیم ملاحظه می‌کنیم که بر اعتبار و ارزش قیاس بیش از هر دلیلی تکیه داشته مثلاً در «اشارات» پس از ذکر انواع «حجت» درباره هر یک از آنها اظهار نظر می‌کند و در مورد استقراء می‌گوید: «استقراء موجب علم صحیح نمی‌شود»! (والاستقراء غیر موجب للعلم الصحیح<sup>(۱)</sup>) تمثیل را نیز ضعیف می‌شمارد و می‌گوید: (... و هذا ایضاً ضعیف<sup>(۲)</sup>) اما چون به قیاس می‌رسد آنرا درخور اعتماد معرفی نموده می‌نویسد: (و اما القیاس فهو العمدۃ<sup>(۳)</sup>).

در اینجا بهتر است توضیحی درباره مناظره ابوسعید ابی‌الخیر و ابن‌سینا بیاوریم تا برای خوانندگانی که با اصطلاحات منطقی‌آشنائی ندارند تا اندازه‌ای رفع ابهام گردد و آنگاه درباره ارزش نقد ابوسعید سخن بگوئیم:

ابوسعید ابی‌الخیر را عقیده بر این بوده که استدلال قیاسی «دور» فاسدی را به همراه دارد و از این‌رو درخور اعتماد نیست به این معنی که هرگاه گفتیم: «انسان دگرگون می‌شود، و هرچه دگرگون شود حادث است، بنابراین انسان حادث است». این برهان قیاسی، درست نیست زیرا گواه اینکه: «هرچه دگرگون می‌شود، حادث است» اینست که انسان و غیره حادثند. و گواه بر اینکه: «انسان حادث است» اینست که: «هرچه دگرگون می‌شود، حادث است»! و از این بیان «دور» لازم می‌آید.

بنظر ابن‌سینا چون گفتیم که: «هرچه دگرگون می‌شود، حادث است» بطور ویژه

۱ و ۲- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۴۶ و ۴۷. پس از ابن‌سینا حکمای اسلامی (بعکس متکلمان) همچنان طرفدار برهان قیاسی بوده‌اند و سخن قداماء را در این باره تکرار و تأکید نموده‌اند بعنوان نمونه صدرالدین شیرازی در کتاب «اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة» (چاپ تهران، صفحه ۲۲) اظهار نظر می‌کند که قیاس در میان دلائل منطقی، دلیل عمده است و می‌نویسد: (العمدة فی الحجج القیاس)!

به حدوث انسان توجه نکرده ایم تا دگرگونی او را گواه درستی قضیه کلی بشمار آوریم لیکن انسان را با دیگر موجوداتی که دگرگون می شوند در ضمن یک حکم «کلی» بنظر آورده ایم بنابراین به حدوث انسان اجمالاً توجه نموده ایم ولی هنگامیکه گفتیم: «پس انسان حادث است» حدوث انسان را از پیدایش دیگر موجودات جدا کرده و بطور ویژه و بخصوص، مورد توجه قرار داده ایم بنابراین «دور» لازم نمی آید یعنی نتیجه قیاس درکبری تکرار نشده و آنچه در کبری آمده صورت اجمالی قضیه است نه صورت تفصیلی آن<sup>۱</sup>.

۱- ایرادی که ابوسعید ابی الخیر بر قیاس آورده مورد توجه متفکران اسلامی واقع شده و طرفداران قیاس از راه دیگری (جز آنچه ابن سینا گفته) نیز بدان پاسخ داده اند. از جمله سبزواری در «شرح منظومه» اشکال مزبور را مطرح نموده و از راه «اختلاف عنوان» آنرا دفع کرده است و در این باره می نویسد:

«در اینجا شبهه ای وارد شده مبنی بر اینکه استدلال به این شکل، شامل دور است چه رسد به آنکه درستی آن بدیهی باشد! زیرا علم به نتیجه، موقوف بر علم به کلیت کبری است و علم به کلیت کبری بر علم به حکم تمام افراد اوسط - و از جمله اصغر - توقف دارد. پس اگر علم به نتیجه از علم به کبری استفاده شود دور لازم آید! این شبهه دفع می گردد به اینکه: حکم بر حسب اختلاف عنوان مختلف می شود تا آنجا که یک موضوع بنا بر وصف معینی حکمش معلوم است و بنا بر وصف دیگری، حکمش مجهول خواهد بود لذا حکم مجهول آن باعتبار حکم معلومش مورد استفاده قرار می گیرد بنا بر این اگر گفتیم: «هر انسان حیوانی و هر حیوانی حساس است». افراد حیوان را که حد اوسط است بعنوان حیوان گرفته ایم نه بعنوان افراد انسان! پس نه دوری در کار است و نه مصادره بمطلوب، چه احکام - به اختلاف عنوانها، اختلافات آشکار پیدا می کنند».

و ما یورد من الشبهة من ان الاستدلال بهذا الشكل دوری فضلاً عن ان یکون بدیهی الصدق! لأن العلم بالنتيجة موقوف علی العلم بکلیة الکبری والعلم بالکلیة موقوف علی العلم بحکم جمیع افراد الأوسط التي من جملتها الأصغر فلو استفيد العلم بالنتيجة من العلم بالکبری لزم الدور! فمدفوع بأن الحكم یختلف باختلاف العنوان حتی یکون - الموضوع بحسب وصف، معلوم الحكم و بحسب وصف آخر مجهولاً، فیستفاد حکمه باعتبار وصف من العلم بحکمه باعتبار آخر فاذا قلنا: کل انسان حیوان و کل حیوان حساس. اخذنا افراد الحیوان الذی هو الحد الأوسط بعنوان الحیوان لا بعنوان الانسان و مجانسته فلا دور



به تعبیر دیگر می‌توان گفت:

علم به کلیت کبری با توجه به نتیجه فرق دارد زیرا که ذهن در اینجا دو مرحله مختلف را می‌پیماید، باین معنی که هنگام توجه به «کبرای قیاس» یک طبیعت کلی را در نظر می‌گیرد، بدون آنکه به انطباق آن طبیعت با فرد خارجی توجه کند ولی زمانی که می‌خواهد به «نتیجه» قیاس منتقل شود عمل «تطبیق» را مورد ملاحظه و اعتبار قرار می‌دهد<sup>(۱)</sup> و بدان می‌پردازد<sup>(۲)</sup>. بنابراین هرچند «نتیجه» در «کبری» مندرجست ولی نه به آن صورت ممتاز و مشخص که پس از حرکت ذهن از کبری، ظهور می‌کند از همین رو مطلب دقیق و بدیعی نظر دانشمندان اسلامی را جلب کرده که:

آیا إنتاج از راه «تولید» حاصل می‌گردد؟ یعنی: نتیجه قیاس از درون مقدمه آن بیرون می‌آید؟ یا إنتاج از راه «اعداد» فراهم می‌شود؟ یعنی: مقدمه قیاس برای ذهن حالت آمادگی پدید می‌آورد ولی منشاء خطور نتیجه در ذهن، چیزی شبیه به الهام است؟!

یا إنتاج از راه «توافی» بدست می‌آید؟ یعنی: همینکه مقدمه قیاس فراهم شد، نتیجه بدون هیچ علتی - تنها به رسم جاری خداوند - بر آن افزوده می‌شود!

نظر نخستین از آن «معتزله» و نظر دوم از «حکماء» و نظر سوم از «شاعره» است<sup>(۳)</sup>.

→ و لا مصادره و یختلف الاحکام باختلاف العنوانات اختلافاً بیناً (اللتالی المنتظمه، بخش منطق، چاپ سنگی، صفحه ۷۹).

۱- به کتاب «حکمت بوعلی سینا» اثر علامه حائری، چاپ تهران، جلد سوم، صفحه ۴ و ۵ (از مقدمه) نگاه کنید.

۲- به استناد این قبیل مباحث است که می‌توان گفت منطق با روانشناسی پیوند دارد و مطالعه حرکات گوناگون ذهن و مراحل مختلفی که ذهن آدمی می‌پیماید در عین اینکه نسبت به بخشی از مباحث روانشناسی حکم موضوع را دارد در علم منطق نیز نافذ بوده و حلال برخی از مشکلات منطقی است.

۳- سبزواری این هر سه نظر را در «منظومه» اش بازگو کرده و خود بنا به مشرب فلسفی، قول دوم را برگزیده است و میگوید:

و هَلْ يَتَوَلَّدُ أَوْ إِعْدَادٌ ثَبَتٌ      أَوْ يَتَوَافَى عَادَةُ اللَّهِ جَرَتْ  
وَالْحَقُّ أَنَّ فَاضَ مِنَ الْقُدْسِيِّ الصُّورِ      وَإِنَّمَا اِعْدَادُهُ مِنَ الْفِكْرِ

(اللتالی المنتظمه، بخش منطق، چاپ سنگی، صفحه ۷۳). ←

به هر صورت، ذهن<sup>(۱)</sup> در هنگام توجه به کلیت کبری، در مرحله و حالتی جز آن حالت است که به هنگام توجه به «نتیجه» برای او فراهم می شود.

بی مناسبت نمی دانم که رابطه پاسخ ابن سینا را با اصل إشکال و ایراد ابوسعید بیشتر توضیح دهم زیرا همین ایراد، قرن‌ها پس از ابوسعید ابی‌الخیر از سوی دانشمندان غربی بر قیاس ارسطویی وارد آمده و بسیاری از متفکران را مجذوب کرده است!

فرض کنید کسی شکل قیاسی ذیل را ترتیب دهد و بگوید:

«فلان شخص معلّم است و هر معلّمی محترم است پس فلان شخص محترم است!»

اگر ما به او اعتراض کنیم که محترم بودن شخص مزبور، در کبرای کلی آمده یعنی همینکه گفتی: «هر معلّمی محترم است» لازم می آید که پیش از ترتیب این کبری، محترم بودن فلان شخص نیز بر تو اثبات شده باشد و لذا در قیاس تو موضوعی تکرار شده و دلیل صحت مقدمه در نتیجه و دلیل صحت نتیجه در مقدمه است!

او حق دارد بما پاسخ دهد که من مقدمه قیاس خود را از راه استقراء بدست نیاورده‌ام تا محترم بودن تمام معلّمان و از جمله احترام فلان شخص را قبلاً تحقیق کرده باشم! بلکه من با یک معلّم برخورد کردم و از راه ملاحظه فوائد و آثار کار او نسبت به جامعه، پذیرفتم که آن آموزگار قابل احترام است سپس این موضوع جزئی را بنا بر قاعده «حُكْمُ الْأَمْثَالِ وَاحِدٌ» عمیم دادم و کبرای کلی قیاس خود را ساختم، آنگاه در برخورد با فلان شخص، قاعده کلی را با او منطبق کردم.

این پاسخ درست است و تکرار و دَوّری هم در کار نیامده و چنانکه ابن سینا گفته در «کبری» احترام آموزگار شکل اجمالی دارد ولی «در نتیجه» با شخص معینی تطبیق شده و صورت تفصیلی یافته و قبلاً هم بی سابقه بوده است.

→ در میان «عرفای ایران» شیخ محمود شبستری در اینباره ظاهراً با معتزله همراه بوده است زیرا در «گلشن راز» می گوید:

مقدّم چو پدر، تالی چو مادر  
نتیجه هست فرزند ای برادر!

۱- مقصود ما از «ذهن» همانست که صدرالدین شیرازی در «أسفار» می گوید: (الذهن هو قوّة النفس علی اکتساب العلوم التی هی غیر حاصله).

(الأسفار الاربعه، چاپ دارالمعارف الاسلامیه، جزء ثالث، صفحه ۵۱۵)

لیکن در اینجا سه چیز را از نظر نباید دور داشت: نخست اینکه اگر کبرای کلی از راه «استقراء» بدست آمده باشد، ایراد مزبور بر قیاس وارد است و بفرض آنکه مقدمات قیاس درست هم باشد قیاس منطقی، مفید هیچ علم و دانش تازه‌ای نخواهد بود و از قبیل تکرار مکرر و توضیح واضح و تحصیل حاصل است!

دوم اینکه چنانچه کبرای قیاس از غیر راه استقراء بدست آمده باشد (چنانکه در مثال بالا فرض و ملاحظه شد) در اینصورت قیاس را به «تمثیل» می‌توان تحویل کرد! یعنی بجای توسل به شکل قیاس منطقی، می‌توان از اثبات محترم بودن یک آموزگار، به احترام آموزگار دیگر به آسانی پی برد و نیازی به ترتیب دستگاه قیاسی نداریم.

سوم اینکه چون پذیرفتیم «نتیجه» در کبرای قیاس بشکلی (هرچند اجمالی) وجود دارد، قیاس از سطح «برهان علمی» که معلومات تازه‌ای بدست می‌دهد پائین می‌آید و به «یادآوری» و «بازشناسی» نسبت به موادی که در ساختمان کبری بکار رفته و یا به «تطبیق کبری با افراد خود» تنزل می‌کند!

پس هرچند ابوسعید دنباله بحث را باین مسائل نکشاند و آنرا تمام نکرده است ولی از برکت نقد او در مقام تحقیق می‌توان لااقل قیاس را از سریر سلطنت فرود آورد و رجحان آنرا بر دیگر دلائل منطقی انکار کرد!

ضمناً ایراد ابوسعید، یادآور نقدی است که غزالی در کتاب «معیار العلم» از قول نقادان منطق بر قیاس می‌آورد و این معنی تأیید می‌گردد که در محیط اسلامی، نقد قیاس بصورتی که در قرون بعد اروپائیان از آن سخن گفتند، سابقه داشته است.<sup>(۱)</sup> غزالی می‌نویسد:

«از جمله سخنان ایشان آنست که گویند: راهی که شما در انتاج قیاس یاد نموده‌اید سودمند نیست زیرا کسیکه از مقدمات قیاس - چنانکه شما شرط کرده‌اید - آگاهی یابد، نتیجه قیاس را به همراه مقدمات مزبور می‌داند بلکه باید گفت عین آن نتیجه در مقدمات قیاس وجود دارد بنابراین اگر کسی مثلاً "دانست که: انسان، حیوان است و هر حیوانی جسم است. در طی همین مقدمه دانسته که: انسان جسم است و از اینرو آگاهی از جسم بودن انسان دانشی نیست که زائد بر این مقدمات باشد و از آن استفاده شود!"

( منها قولهم: ان الطريق الذی ذکر تموه فی الإنتاج لا ینتفع به لأن من علم -

المقدمات على هركم فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات ، بل في المقدمات عين النتيجة .  
 فان من عرف ان الانسان حيوان وان الحيوان جسم ، فيكون قد عرف في جملة ذلك ان  
 الانسان جسم ، فلا يكون العلم بكونه جسمًا ، علمًا زائدًا مستفادًا من هذه المقدمات<sup>(۱)</sup> !  
 این ایراد برمی گردد به آنچه گفتیم که قیاس جز «یادآوری» یا «تطبیق کبری با  
 افراد خود» چیزی نیست و دانش تازه و مهمی را افاده نمی کند . میدانیم که غزالی در  
 سال ۵۵۰ هجری قمری وفات یافته ، بنابراین مسلمین پیش از تاریخ مزبور به نقد علمی  
 ارزش قیاس دست یافته بودند و از این حیث قرنهای غربیان تقدم داشته اند .  
 ما در فصول آینده کتاب ، بازهم از «قیاس» سخن خواهیم گفت .

## فصل هفتم

---

منطق شکن!

---

دانشمند گمنام!

یکی از محققان معاصر<sup>(۱)</sup> اخیراً به کشف رساله‌ای با عنوان: «الخمسين مسألة فی کسر المنطق» در موزه بریتانیا توفیق یافته که در مجموعه خطی تحت شماره add. 7473 و شماره فهرست ۳۲۶ مضبوط است. تاریخ کتابت این نسخه، سال ۶۳۹ هجری قمری بوده است و احتمالاً سالها پیش از این تاریخ تصنیف شده ولی چون اطلاع دقیقی از زمان مصنف و کار او در دست نیست ما کنکاش از این رساله را به دوران پس از ابوسعید ابی‌الخیر (متوفی در سال ۴۴۰ هجری قمری) موکول کرده‌ایم. از نویسنده رساله کسر المنطق، جز نام ابوالنجا الفارض تقریباً اطلاعی نداریم و کاشف آن در اینباره می‌نویسد:

« با وجود تفحص زیاد و استمداد از اهل فن، تاکنون از مصنف این کتاب هیچ نشانی و خصوصیت دقیقی جز نام ابوالنجا الفارض به دست نیامد! (۲) » نویسنده نیز به نوبه خود هرچند در کتب رجال و تراجم جستجو کردم کمتر از ابوالنجا الفارض نام و نشانی یافتیم! (۳) و شگفت است که ابوالنجا در پایان رساله خود

---

۱- آقای دکتر عبدالجواد فلاطوری.

۲- منطق و مباحث الفاظ، چاپ تهران، مقاله آقای دکتر جواد فلاطوری.

۳- از درودی که نویسندگان اسلامی دیباچه کتاب خود را علی‌المعمول بآن اختصاص می‌دهند می‌توان کم و بیش مذهب و طریقه ایشانرا شناخت و در آغاز رساله ابوالنجا می‌خوانیم: ( الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد خاتم النبیین (وآله) و علی اصحابه الطاهرین و أزواجه الطاهرات أمهات المؤمنین و سلم تسليماً ) اگر این حمد و صلوة از خود ابوالنجا باشد او را باید از اهل سنت و جماعت شمرد یعنی شیعی نبوده است.

چنین آورده:

«درباره منطق و (اثبات) تباهی آن، ما را کتب بسیاری است و مسائلی چند در آنجا آورده‌ایم که به ذکر آنها در این کتاب بر وجه استقصاء نپرداخته‌ایم.»  
(ولنا فی المنطق و إفساده کتب کثیرة، فیها مسائل ذوات عدد لم نذکرها علی الاستقصاء فی هذا الکتاب<sup>(۱)</sup>).

با وجود این، از ابوالنجا نام و نشانی در کتب تراجم یافت نشده و از رسائل وی که ظاهراً مطولاتی نیز در میان آنها بوده چیزی جز همین رساله «کسر المنطق» در دسترس و معروف نیست<sup>(۲)</sup>!

مصنّف رساله کسر المنطق، در مباحث گوناگون منطقی وارد شده ولی بردو مبحث بیش از همه تکیه کرده است، یکی موضوع «حدود منطقی» است که هفت ایراد بر آن وارد آورده و دیگر بحث «قیاس» است که در پایان آن می‌نویسد:

«در انجام این مسئله که شکست اهل منطق را به‌مراه دارد، تباهی فنّ مزبور از آغاز تا پایانش محقق می‌گردد زیرا غرض منطقیان، آگاهی دادن از امور پنهان و بیرون آوردن نتایج آنها از مقدمات است و همینکه این مسئله بر آنان تباه شد تمام غایتی که قصد آنرا می‌کنند فاسد می‌شود!»

(و فی تمام هذه المسئلة بالكسر علی القوم فساد المنطق من أوله الی آخره، لأن غرض القوم إنما هو کان الإنباء عن الأمور الغایبة و استخراج نتایجها بالمقدمات فاذا فسد علیهم هذا، فسدت الغایة الّتی إلیها تجرون<sup>(۳)</sup>).

این دو مسئله که ابوالنجا بر آنها تکیه کرده از مباحث مهم منطق است و زیربنای اندیشه منطقی بشمار می‌رود چنانکه ابن‌سینا در فصل نخستین از کتاب نجات می‌نویسد: «حدّ، و قیاس، دو افزارند که با آنها دانستنیهای را که مجهول‌اند بدست می‌آورند و در پرتو اندیشه معلوم می‌گردند»

۱- منطق و مباحث الفاظ، صفحه ۶۰.

۲- که این نیز به‌همت آقای دکتر فلاطوری در این ایّام اخیر حصول یافته و امید است ایشان از کار تحقیق خود درباره کشف هویت حقیقی ابوالنجا باز نایستد و راهی را که طی شده بپایان برند. ان شاء الله تعالی.

۳- منطق و مباحث الفاظ، چاپ تهران، صفحه ۵۶.

(فالحَدِّ والقياسَ اللَّتانِ بهما تكتسب المعلومات التي تكون مجهولة فتصير معلومة بالسُّرُوتِ<sup>(۱)</sup>).

از همین رو ما نیز مناسب می‌دانیم که این دو مبحث را از میان مسائل گوناگونی که ابوالنجا در رساله‌اش آورده برگزینیم و در پیرامون آن دو سخن گوئیم.

### أبوالنجا و حدود منطقی

نخستین مسئله‌ای که در رساله<sup>۲</sup> «کسر المنطق» به چشم می‌خورد مسئله<sup>۳</sup> حدود است، ابوالنجا چنانکه گفتیم هفت ایراد بر حد منطقی وارد نموده که برخی قوی و برخی ناوجه است از آن جمله می‌نویسد:

«ما را خبر دهید! چون از «حد» که در فن منطق بکار می‌رود می‌پرسیم، (بگوئید که) حد چیست؟...»

مگر نه اینست که باید از حد، به جنس و فصلش پاسخ داده شود؟ مگر نه اینکه باید بما بگویند:

حد منطقی، گفتار کوتاهی است که بر ذات اشیاء رهنمون می‌شود؟  
ناگزیر باید گفته شود: آری!

در این صورت به منطقیان خواهیم گفت: آیا برای حد، باز هم حد دیگری بعین نیامد که تا بی‌نهایت می‌رود و گفتار ایشان را باطل می‌سازد؟!»

(... فحدّثونا، إذا نحن سألنا عن «الحَدِّ» المستعمل في صناعة المنطق، ما هو؟... أليس يجب أن يجاب عنه بجنسه وفصله؟ فيقال لنا: هو «المقال الوجيز الدالّ على ذات الشيء»... فلا بد من نعم، فيقال لهم: أوليس صار للحَدِّ حدّ وذهب إلى ما لا نهاية له وفسد قولهم<sup>(۴)</sup>).

در پاسخ ابوالنجا می‌توان از قول منطقیان گفت که:  
هرچند حد منطقی، نیز حدّی دارد و تعریف می‌شود<sup>(۴)</sup> ولی اولاً این دلیل نیست

۱- النجاة، چاپ مصر، فصل اول، صفحه ۳.

۲- منطق و مباحث الفاظ، صفحه ۱۷ و ۱۸.

۳- چنانکه ابن سینا در رساله<sup>۳</sup> حدود تحت عنوان: (حد الحد) می‌نویسد: (ما ذكره الحكيم في كتاب طونيكا: انه القول الدالّ على ماهية الشيء. أي على كمال وجوده الذاتيّ).



که اینکار تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند و به فرجامی نرسد و در دام تسلسل افتد بلکه حدّ اخیر سرانجام به امر بدیهی می‌انجامد و در آنجا توقف می‌کند. چنانکه همین معنی را ابن سینا در بخش منطق کتاب نجات آورده و می‌گوید:

«برای حد، اجزائی است که بتصور درمی‌آید ولی بسوی بی‌نهایت نمی‌رود، تا چنان باشد که علم باجزاء مزبور از راه اجزاء دیگری کسب شود و اینکار تا بی‌نهایت ادامه یابد! بلکه آن اجزاء به چیزهائی که بی‌واسطه تصدیق و تصور شده‌اند می‌انجامد.»

(... و للحد اجزاء متصورة و ليس يذهب ذلك الى غير النهاية حتى تكون تلك الاجزاء انما يحصل العلم بها بالاكتمال من اجزاء اخرى هذا شأنها الى غير النهاية، و لكن الأمور تنتهي الى مصدقات بها و متصورات بلا واسطة<sup>(۱)</sup>).

دیگر از ایرادات ابوالنجا بر حدود منطقی آنست که گوید:

«... چون حدود منطقی برای اعیان موجودات عبارت از اقوال است (چنانکه گفته‌اند: *الحد هو القول الدال على ماهية الشيء*) بنابراین با برداشتن و رفع این اقوال از اشیاء برای هیچ چیزی فی‌نفسه، حدّی باقی نمی‌ماند! و متکلم بدانجا می‌رسد که هیچ فرقی میان انسان و حیوان نمی‌نهد! و این سخن تباه و ناسدی است.»

(... اذ كانت حدود الأعيان «اقوالاً» فالشيء في نفسه لا حد له مع ارتفاع «القول» عليه، فيصير المتكلم لا يعلم فرقاً ما بين الإنسان والبهيمة، وهذا فساد<sup>(۲)</sup>).

در پاسخ ایراد ابوالنجا باید گفت:

مراد از «اقوال» در تعریف حدّ منطقی، گفتارهاییست که نماینده علم و آگاهی ذهن از اعیان موجودات باشند و اگر علم و اطلاع متکلم از ذوات اشیاء برداشته شود البته نباید انتظار داشت که متکلم فرقی میان انسان و حیوان قائل گردد! و چنانچه ایراد مذکور را بخواهیم درست بشماریم بر علم نسبت به اشیاء هم به اعتبار اینکه حصول صورتی از اشیاء به نزد عالم است می‌توان همین ایراد را آورد!

بهترین ایرادی که ابوالنجا بر حدّ منطقی آورده همان سخنی است که متفکران

→ و هو ما يتحصل له من جنسه القريب و فصله . (رساله حدود، چاپ مصر (که در مجموعه تسع رسائل في الحكمة والطبیعیات آمده) صفحه ۷۸.

۱- النجاة، بخش منطق، صفحه ۶۵.

۲- منطق و مباحث الفاظ، صفحه ۱۹.

پس از او نیز بر آن تکیه کرده‌اند و بزودی از اقوال ایشان آگاه خواهیم شد .  
 فشرده گفتار ابوالنجا و همفکرانش این است که طبایع موجودات و ذوات آنها عمیقتر  
 از آنند که با جنس و فصل معروف ، شناخته شوند و محدود به همین اجناس و فصول باشند که  
 این داوری تباه و باطل است .  
 ابوالنجا گوید :

( ... و فی ذلك إفساد لقضائكم على أنه لا جنس ولا فصل إلا ما ذكرتم )<sup>(۱)</sup>

بنظر ما این سخن ، حق است چنانکه پیش از این ، شمه‌ای در این زمینه گفتیم  
 و در حقیقت فایده حد منطقی ، تعریف اجمالی اشیاء و مشخص نمودن آنها از یکدیگر است  
 نه اینکه گمان کنیم با تعریف منطقی و ذکر حدود ، به کمال ذاتی اشیاء و امور توانسته‌ایم  
 پی ببریم و معنا و تصور کاملی از موجودات را تحصیل کنیم ، و لذا آنچه شیخ الرئيس  
 ابن سینا در کتاب اشارات آورده که :

( يجب أن تعلم أن الغرض في التحديد ... أن يتصور به المعنى كما هو ! )<sup>(۲)</sup>  
 مورد قبول ما نیست<sup>(۳)</sup> .

### قیاس از دیدگاه ابوالنجا

ابوالنجا «قیاس» را روشی نمی‌داند که از آن راه بتوان به حقایقی که مجهولند دست  
 یافت و در اینباره فصلی را به بی‌ارزش بودن قیاس اختصاص داده است ! ولی درباره  
 «استقراء» و «تمثیل» سکوت نموده و ایرادی بر منطقیان نیاورده و پیدا است که دو روش  
 اخیر را مردود نمی‌شمرده است .

درباره قیاس بطور خلاصه ابوالنجا می‌گوید :

اگر مقدمات قیاس ، مبرهن و روشن باشند نیازی به ترتیب قیاس و تنظیم «صغری»  
 و «کبری» برای «إنتاج» و اخذ نتیجه نداریم و حکمی که بعنوان «نتیجه» بدست می‌آید  
 قبلاً واضح و از امور مشهور بوده اما در صورتیکه نتایج مبهم باشند یا در پرده استتار قرار

۱- منطق و مباحث الفاظ ، صفحه ۲۱۰ .

۲- اشارات ، چاپ دانشگاه تهران ، صفحه ۱۲۰ .

۳- به فصل پنجم این کتاب رجوع نموده و مناقشه ما را نسبت به برخی از آراء ابن سینا  
 ملاحظه فرمائید .

گرفته باشند ، «مقدمات» نیز در «نتیجه» جاری نبوده و واصل به آن نیستند . و در این باره نوشته است :

(إن ظهر وأمكن تقديم المقدمات له لا نتاجه كان حكماً المنتوج منه حكماً مظهرت مقدماته من الأمور المشهورة وكان نتیجته ظاهراً كنتج ذلك ، وان استسر فلم يكن المقدمات جارية فيه ولم يوصل اليه<sup>(۱)</sup> .

ابوالنجا برای اینکه مقصود مذکور را توضیح دهد به پاره‌ای از أمثله ، تشبث جسته و بنا بر آراء منطقیان ، شکل قیاسی ترتیب داده و از اینکار نتیجه گرفته است که محصول قیاس چیز تازه‌ای نیست که قبل از ترتیب آن معلوم نباشد و به سبب قیاس معلوم و روشن گردد . از جمله می‌گوید :

«اگر منطقیان بگویند : چون گفتیم : هر انسانی زنده است آنگاه ، هر زنده‌ای جوهر است این نتیجه برای ما بیرون خواهد آمد که انسان ، جوهر است ! و نیز چون گفتیم : جوهر ، هر چیز زنده‌ای باشد و زندگی برای هر انسانی است این نتیجه برای ما بیرون آید که جوهر برای هر انسانی است . . . .»

سپس ابوالنجا اظهار نظر می‌کند :

«پاسخ می‌دهیم : این دو نتیجه که برای شما بیرون آمد آیا امر پنهانی بودند یا مانند مقدماتشان آشکارند ؟ اگر گویند نتایج ، آشکارند گوئیم : پس ما از این مقدمات بی‌نیاز هستیم و چنانچه پاسخ دهند این نتایج پنهان بودند ! گمان کرده‌اند این قضیه که : «انسان جوهر است» و «جوهر برای هر انسانی است» امری مخفی بوده ! و این گمان ، تباه باشد !»

(فان قالوا : إذا قلنا : كلّ انسان حيّ ، فكلّ حيّ جوهر ، خرج لنا : الإنسان جوهر ، و إذا قلنا : الجوهر كلّ حيّ والحياة لكلّ انسان خرج لنا : ان الجوهر كلّ (لكلّ) انسان . . . قلنا لهم : فالذي خرج من الأمرين جميعاً أمر باطن أو ظاهر كالمقدمات ؟ فان قالوا : ظاهر ، قلنا : فقد استغنيا عن هذه المقدمات ! فان قالوا : باطن ، فقد زعموا ان — الإنسان جوهر « باطن والجوهر لكلّ انسان » باطن وهذا فساد<sup>(۲)</sup> .

وسرانجام ، ابوالنجا از منطقیان بر مدعای خود دلیل و شاهد می‌خواهد و خطاب به ایشان می‌گوید :

«در صورتیکه شما امور پنهانی و باطنی را در گذشته از مقدمات آشکار، استخراج می‌کردید، پس به ما دو مقدمه<sup>۵۴</sup> آشکار نشان دهید که با یکدیگر قرین شده و امری مخفی را بعنوان نتیجه ظاهر سازند تا ما تسلیم شما گردیم!»  
 (و این گنتم تستخرجون الباطن بالظاهر، فأرونا مقدمتين ظاهرتين اقترنتا فانتهجتا أمراً باطناً حتی نسلم لکم<sup>(۱)</sup>).

### بررسی نظر ابوالنجا و نقد قیاس

دانستیم که ابوالنجا عقیده دارد قیاس، هیچگونه آگاهی تازه‌ای به ما نمی‌دهد و مشکلی را حل نمی‌کند و امر پنهانی را آشکار نمی‌سازد، اینک باید دید که این ادعا تا چه اندازه صحت دارد؟

البته بسیاری از قیاسهائی که در کتب حکماء و یا منطقیان و یا اهل کلام و غیر ایشان دیده می‌شود مدعای ابوالنجا را با سانی اثبات می‌کنند ولی بطور مطلق و همواره اینچنین نیست. مثلاً ما می‌دانیم که یکی از متقن‌ترین و استوارترین دانشها، علوم ریاضی و هندسی است در حالیکه این علوم مبتنی بر قیاس می‌باشند! زیرا در علوم ریاضی با استناد به تعاریف کلی، قضایا را حل می‌کنیم و درباره آنها حکم می‌نمائیم و از طرفی آنچه بر ما بعنوان نتیجه معلوم می‌شود آگاهی جدید و تازه‌ایست، پس آیا ما حق داریم که سخن ابوالنجا را در این باره مردود شماریم و بی پایه تلقی کنیم؟

البته اگر زیربنای کبرای قیاس را «استقراء» بدانیم، برکسی پوشیده نمی‌ماند پیش از آنکه به «نتیجه قیاس» برسیم توانسته‌ایم از آن نتیجه، اطلاع و آگاهی حاصل کنیم و تنها ترتیب قیاس را برای سهولت امر و روش‌تر شدن موضوع بکار برده‌ایم زیرا در استقراء، حکم کلی را از بررسی جزئی بدست می‌آوریم؛ پس باید تحقیق کرد که کبرای قیاس در علوم هندسی و ریاضی از راه استقراء بدست می‌آید یا نه؟

فلیسین شاله در کتاب «فلسفه علمی» می‌نویسد:

( «یکی از فلاسفه و منطق‌یون فرانسوی معاصربه نام «گبلو»<sup>(۲)</sup> e. goblou «به قیاسی بودن روش ریاضیات انتقاداتی کرده و روشن ساخته است که اگر به تاریخ ریاضیات مراجعه

۱- منطق و مباحث الفاظ، صفحه ۵۵.

۲- متولد ۱۸۵۷ و متوفی در ۱۹۵۳ میلادی.

کنیم خواهیم دید که ریاضیات در ابتدا، تجربی یعنی استقرایی بوده است (مانند هندسه در مصر قدیم) و هرچند از قدیم الایام، یعنی از عهد ریاضیون یونانی، ریاضیات را قیاسی خوانده‌اند. ریاضیات هم غالباً از احکام کمتر کلی به احکام کلی‌تر می‌رسد چنانکه ما از حساب، که کلیت آن کمتر است به علم جبر که کلی‌تر است رسیده و از هندسه<sup>۱</sup> مسطحه به هندسه<sup>۲</sup> فضائیه که کلیت آن بیشتر است می‌رسیم. از این گذشته وقتی در احکام هر یک از این علوم دقت کنیم می‌بینیم که همین قاعده مجری است چنانکه مثلاً در حساب از ضرب یک عدد صحیح یک رقمی در عدد صحیح یک رقمی شروع می‌کنیم و بعد عدد صحیح یک رقمی را در عدد صحیح چند رقمی و سپس عدد صحیح چند رقمی را در عدد صحیح چند رقمی ضرب می‌کنیم و همین عمل را درباره اعداد گسری نیز انجام می‌دهیم. در جبر پایه این تعمیم را بالاتر برده همین کار را درباره کمیت، بدون اینکه آنرا تعیین کنیم بجای می‌آوریم. در هندسه نیز امر به همین منوال است چنانکه از آنچه درباره مجموع زوایای یک مثلث ثابت کرده‌ایم استفاده کرده درباره مجموع زوایای کثیرالضلاع که نسبت به مثلث کلی‌تر است حکم می‌کنیم<sup>(۱)</sup>.

بنابر گفتار این دانشمند، ما برای آنکه در ریاضیات و هندسه به قضایای کلی برسیم و ترتیب قیاس دهیم، قبلاً دست به استقراء زده‌ایم و البته در هر استقرایی، جزئیات بررسی می‌شوند تا اصول کلی بدست آید. پس می‌توان نتیجه گرفت که قیاس ما چیزی جز بازگشت به گذشته و تکرار مکررات نیست و سود آن در ایضاح و تذکارتی است که از این روش حاصل می‌شود نه از آنرو که معلومات تازه‌ای در اختیار ما می‌نهد.

اما بنظر من، استقراء پیوسته در ساختن احکام کلی ریاضی یا هندسی مؤثر نبوده است بلکه در مواردی نیز تمثیل منطقی بکار برده شده به این معنی که مثلاً چون انسان دانست دو خط موازی و معین، در یک امتداد زیادی به یکدیگر نمی‌رسند، پذیرفت که در بیش از این امتداد نیز به یکدیگر نخواهند رسید و باز، قبول کرد که خطوط موازی دیگر نیز مشمول همین حکم می‌باشند. یا مثلاً چون دانست دو کمیت مشخص که با کمیت سوم برابرند، خود با یکدیگر نیز مساوی هستند، از اینجا حکم را تعمیم داد و آنرا در تمام کمیت‌های دیگر که با آنها برخورد نمود، جاری ساخت زیرا یکی از بدیهی‌ترین قوانین ذهن بشر

۱- فلسفه علمی، اثر فلیسین شاله، ترجمه آقای دکتر یحیی مهدوی از انتشارات دانشگاه تهران، صفحه ۸۱.

اینست که اشیاء کاملاً متماثل، نفیاً و اثباتاً احکامی یکسان و برابر دارند و بقول مشهور: «حُكْمُ الْأَمْثَالِ فِيمَا يَجُوزُ وَفِيمَا لَا يَجُوزُ وَاحِدٌ»<sup>(۱)</sup> و این قانون ذهنی، مبنای استدلال تمثیلی است. بنابراین می‌توان گفت در روشهای ریاضی و هندسی پیش از آنکه دستگاهی قیاسی ترتیب داده باشند تا از مقدمات به «نتیجه» منتقل گردند، اشکال و ارقام متشابه را بایکدیگر سنجیده و احکام یکسان درباره آنها صادر می‌کرده‌اند، زیرا انتقال به قواعد کلی و استخراج نتیجه از آنها همواره دشوارتر از سنجش با امثال و نظائر بوده و هست و می‌توان گفت حتی در مثالهاییکه گبلو *goblot* آورده روش تمثیلی بکار رفته است مثلاً تصاعدی که در ضرب اعداد بکار می‌بریم و از عدد یک رقمی در یک رقمی آغاز می‌کنیم و به چندرقمی می‌رسیم همگی مبتنی بر تشابه اعداد با یکدیگر است و در هر جا به دنبال نظائر و امثال رفته‌ایم زیرا اعداد چند رقمی در حقیقت همان اعداد یک رقمی هستند که تکرار و مضاعف شده‌اند! و یا اگر مساحت کثیرالاضلاع را بدست آورده‌ایم آنرا به مناسبت شباهتی که توانسته‌ایم میان کثیرالاضلاع (غیرمنتظم) و مثلث تشخیص دهیم، شناخته‌ایم و لذا در بدست آوردن مساحت کثیرالاضلاع آنرا به مثلث‌هایی تقسیم می‌نمائیم و مجموعهٔ مساحت مثلث‌ها را مساحت کثیرالاضلاع می‌شماریم. در پزشکی نیز چنین بوده و از آثار و علائم یک بیماری، دربارهٔ بیماریهایی که آثار مشابه داشته‌اند قضاوت می‌شده و بتدریج قواعد و اصول کلی بیماریها، ضبط و شناخته گردیده‌اند و بطور کلی در بسیاری از علوم، آدمی راه طبیعی تمثیل را پیموده است.

بهر حال، چنانکه در فصل پیشین نیز گفتیم، اگر برای کلی قیاس از راه «استقراء» بدست آید، ترتیب شکل قیاسی برای رسیدن به نتیجه، تکرار مکرر خواهد بود نه معلومات تازه و جدید.

و در صورتیکه کبری از راه «تجربه» یا «تعمیم بدیهیات» (که هر دو با تمثیل سروکار دارند) بدست آمده باشد در اینصورت نیز قیاس به انطباق کلی با افراد خود، می‌انجامد که نوعی باز شناخت دقیقتر است نه دانش نوین!

مثلاً اگر ما از راه تجربه شناختیم: «هر جسمی که در آب داخل شود به اندازه وزن آب هم حجمش از وزن آن کاسته می‌گردد»<sup>(۲)</sup> آنگاه چون با آب معینی برخورد کردیم و

۱- مراد از «یجوز» و «لایجوز» همان اثبات و نفی است.

۲- قانون معروف ارشمیدس.

حکم کلی مزبور را با آن تطبیق نمودیم در حقیقت ، دانش تازه‌ای نصیب ما نشده و به علم جدیدی دسترسی پیدا نکرده‌ایم و جز یادآوری و انطباق با فرد و مصداق معین ، ما را بهره‌ای نبوده است .

بنابراین ادعای ابوالنجا که « قیاسات منطقی ، مفید معلومات تازه‌ای نیستند » چندان دور از حقیقت نمی‌باشد .

## فصل هشتم

---

ابن تیمیه ، نقاد بزرگ منطق

---



### شخصیت علمی ابن تیمیّه

در قرن هفتم هجری با متفکر بزرگی برخورد می‌کنیم که آثار و اندیشه‌ها و دعوت او در جهان اسلامی، مخالفان و موافقان بسیاری برای وی فراهم آورده است، این مرد همان ابوالعبّاس، احمد بن تیمیّه حرّانی دمشقی (متوفی در سال ۷۲۸ هجری قمری) است که در علوم گوناگون اسلامی از ادب و تاریخ و رجال و حدیث و فقه و ملل و نحل و کلام و حکمت و تفسیر و جز اینها چیره دست و توانا بوده، از قاضی ابوالفتح بن دقیق العید منقول است که پس از ملاقات با ابن تیمیّه درباره او گفته:

«مردی را دیدم که همه دانشها در برابر دیدگانش بود، و هرچه می‌خواست برمی‌گرفت و هرچه را می‌خواست وامی‌گذازد!»

(رأيت رجلاً كلّ العلوم بين عينيه، يأخذ ما يريد و يدع ما يريد<sup>(۱)</sup>)!

مؤرخ مشهور، ابن‌الوردی (متوفی در سال ۷۴۹ هجری) که معاصر ابن تیمیّه بوده و او را دیده است<sup>(۲)</sup> درباره وی می‌نویسد:

«آگاهی کاملی بر علم رجال و جرح و تعدیل و طبقات راویان داشت، و با فنون گوناگون حدیث کاملاً آشنا بود، و در حفظ متون احادیث یکتا و منحصر به فرد شناخته

---

۱- رجوع شود به کتاب: «حیة شیخ الإسلام ابن تیمیّه» اثر شیخ محمد بهجت بیطار، چاپ دمشق، صفحه ۱۰.

۲- ابن‌الوردی شرح این ملاقات را در تاریخ «تتمة المختصر فی أخبار البشر» جلد دوم، چاپ بیروت آورده است و گوید: (كنت أجمع به رحمه الله تعالى بدمشق سنة خمس عشرة و سعمائة...).

می‌شد، و درگواه آوردن و استخراج دلائل از متون، شگفت بود... اما علم تفسیر، در اختیار او قرار داشت! و هر شبانه‌روز به اندازه چهار جزوه، در تفسیر قرآن یا در علم فقه یا در هردو یا در ردّ فلاسفه چیز می‌نوشت! تألیفات مهمی در بسیاری از علوم از او بجای مانده که بعید نیست به پانصد مجلد برسد! و در شناسائی آراء صحابه و طبقه پس از آنها، مهارت بسیار داشت... همت بر یاری سنت خالص پیامبر و راه مسلمین نخستین گماشته بود، پیوسته در عبادت و تضرع بسوی خدایتعالی می‌گذرانید و سخت بر خدا توکل داشت... یکبار در مجلس سلطان محمود غازان، پادشاه خونریز مغول حضور یافت و با او سخنان درشت گفت و از وی نه‌راسید، غازان از او درخواست کرد تا درباره‌اش دعا کند، وی دستها را به دعا برداشت و دعائی به انصاف کرد که بیشتر بر ضدّ غازان بود!.....»

(... گانت له خبرة تامة بالرجال و جرحهم و تعدیلهم طبقاتهم، و معرفة بفنون الحديث مع حفظه لمتونه الذی انفراد به، و هو عجیب فی استحضاره و استخراج الحجج منه... و اما التفسیر فسلم الیه و کان یکتب فی الیوم و اللیلة من التفسیر، أو من الفقه، أو من الأصولین، أو من الرد علی الفلاسفة نحواً من أربعة کراریس، و له التألیف العظيمة فی کثیر من العلوم و ما یبعد أن تصانیفه تبلغ خمسمائة مجلد! و له الباع الطویل فی معرفة مذاهب الصحابة و التابعین... و لقد نصر السنة المحضة و الطريقة السلفية، و کان دائم الابتهاال، کثیر الاستعانة، قوی التوکل... و اجتمع بالسلطان محمود غازان السفاک المقتال و تکلم معه بکلام خشن و لم یهیم و طلب منه الدعاء فرفع یدیه و دعا، دعاء منصف، اکثره علیه<sup>(۱)</sup>...).

ابن تیمیه در جهان اسلامی، مخالفان گوناگونی نیز دارد. گروهی از «صوفیان» به سبب آنکه وی با برخی از بزرگان ایشان چون «ابن عربی» و «ابن سبعین» و «صدر الدین قونوی» و دیگران بسختی مخالفت کرده (چنانکه کتاب بُغیة المُرْتَدِ فی الرد علی أَهْلِ الإلحاد مِنَ القائلین بالحلُول و الإلحاد، اثر وی گواه بر این مقالست) با ابن تیمیه مخالفند.

فرقه «إمامیه» نیز از آنرو که ابن تیمیه سر ناسازگاری با آنها داشته و کتاب «منهاج السنة النبویة» را در ردّ «منهاج الکرامه» اثر علامه حلی دانشمند معروف شیعی،

نگاشته با او نظر موافقی ندارند.<sup>(۱)</sup>

از میان «اهل سنت» نیز برخی چون ابن حجر هیتمی<sup>(۲)</sup> و نبهانی<sup>(۳)</sup> بعلت آنکه ابن تیمیه با «شدّ رجال»<sup>(۴)</sup> بسوی قبور و بزرگداشت این گونه امور سرسختانه مبارزه می کرده، در آثار خود با وی به مخالفت برخاسته اند.

ولی «بیشتر دانشمندان اهل سنت» چون ابن دقیق العید، و ذهبی، و ابن مفلح، ابن کثیر، و ابن قدامه، و یافعی و زملکانی، و ابن سید الناس، و ابن الوردی، و عماد الدین واسطی، و شوکانی، و دهلوی، و آلوسی، و شیخ محمد عبده، و رشید رضا، و دیگران از

۱- از ابن حجر عسقلانی شافعی نقل شده که بین علامه حلی (ابن المطهر) و ابن تیمیه در سفر حج ملاقات افتاد و سخنانی در میان رفت. ابن تیمیه که علامه حلی را نمی شناخت سخنان او را پسندید و از وی پرسید تو کیستی؟ ابن المطهر پاسخ داد: من همانم که تو در کتاب خود او را «ابن المنجس» خوانده ای!! و میانشان انس و دوستی افتاد. (و وحدت اسلامی را از این مردان بزرگ باید آموخت).

(ان ابن المطهر لما حجّ هو وابن تیمیه وتذاکرا و أعجب ابن تیمیه کلامه! فقال من تكون یا هذا؟ فقال: الذی تسمیه «ابن المنجس»!!» فحصل بینهما انس و مباسطه). رجوع شود به: «الدرر الكامنة»، چاپ حیدرآباد دکن، جلد دوم حاشیه صفحه ۲۷۲.

۲- به کتاب: «جلاء العینین فی محاکمة الأحمدين» چاپ مصر، تألیف ابن آلوسی بغدادی نگاه کنید.

۳- نبهانی، صاحب کتاب: «وسائل الوصول الی شمائل الرسول» و متوفی در سال ۱۳۵۰ هجری است. مؤلف «ریاض الجنة» درباره آثار نبهانی نوشته: (خلط فیها الصالح بالطالح و حمل علی أعلام الإسلام کابن تیمیه و ابن قیم الجوزیه حملات شعواء و تناول بمثلها الإمام آلوسی المفسر والشیخ محمد عبده والسید جمال الدین الافغانی و آخرین) به مقدمه کتاب وسائل الوصول، چاپ لبنان، صفحه ۶ بنگرید.

۴- مقصود از «شدّ رجال» چنانکه فضلاء می دانند بار سفر بستن از راههای دور برای زیارت قبور است و مستند ابن تیمیه در این رأی، حدیث نبوی «لا تشدّوا الرّجال الخ» و دیگر آثار است که مخصوصاً در کتاب «الردّ علی الإحنائی» آنها را آورده و تفصیل داده است.

او تجلیل بسیار کرده و وی را ستوده‌اند<sup>(۱)</sup>.

بنظر نویسنده هرچند جایگاه ابن تیمیه در فرهنگ اسلامی رفیع بوده و فوائد آثارش قابل انکار نیست اما قبول سخن وی بی چون و چرا نیز روا نخواهد بود و از نقد آراء وی نباید خودداری نمود چنانکه ما نیز در این کتاب از اینکار پرهیز نداشته‌ایم. از کارهای برجسته ابن تیمیه که باید عمیقاً ارزیابی شود تلاشی است که او برضد منطق و فلسفه ارسطوئی از خود نشان داده، این کوشش در آثار گوناگون وی بویژه در کتاب: «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» بخوبی نمایان است، کتاب مزبور همانست که با عنوان: «الرد على المنطقيين» به سال ۱۳۶۸ در هند به چاپ رسیده و در دسترس قرار دارد.

ابن قیم جوزیه که از بزرگترین شاگردان مصنف بوده ضمن کتاب: «مفتاح دار السعادة» درباره اثر استادش می نویسد: «در دو کتاب بزرگ<sup>(۲)</sup> و کوچک خود، شگفتیهای بسیار آورده و رازهای منطقیان را نمایان ساخته و پرده‌های ایشان را دریده است!»  
(... اتی فی کتابیه الكبير والصغير بالعجب العجيب و كشف أسرارهم و هتك أستارهم<sup>(۳)</sup>).

چیزی که در نوشته‌ها و آثار ابن تیمیه موجب شگفتی و إعجاب می شود، احاطه غریب این مرد بر آراء گوناگون دانشمندان هر علم و فن است بویژه چون در فن منطق یا فلسفه یونانی وارد می شود گفتار ابن خلدون را در «مقدمه» به یاد می آورد که نوشته است:  
«مسلمانان اهل نظر، با دانشهای یونانی همراه شدند و در هر فنی مهارت یافتند»

۱- برای آگاهی از احوال و آثار ابن تیمیه علاوه بر دو کتاب «جلاء العینین فی محاکمة الأحمدين» و «حياة الشيخ الاسلام، ابن تیمیه»، به کتابهای: «العقود الدرّية فی مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تیمیه» اثر شاگردش، حافظ شمس الدین مقدّسی چاپ مصر و کتاب: «القول الجلیّ فی ترجمة شيخ الإسلام ابن تیمیه الحنبليّ» اثر صفی الدین بخاری، چاپ مصر و کتاب: «الکواکب الدرّية فی مناقب الإمام ابن تیمیه» چاپ مصر و کتاب: «ابن تیمیه» اثر استاد محمد ابوزهره، چاپ مصر نیز رجوع شود.

۲- کتاب بزرگ ابن تیمیه که برضد منطقیان نوشته همان: نصيحة أهل الإيمان الخ است که در ۵۴۵ صفحه به چاپ رسیده است.

۳- مفتاح دارالسعادة، چاپ بیروت، صفحه ۱۵۸.

و اندیشه‌ایشان در علوم مزبور به نهایت رسید و با بسیاری از آراء معلّم اول (ارسطو) مخالفت کردند! ..

(... عكف عليها النظار من اهل الاسلام و حذقوا في فنونها و انتهت الي -  
الغاية أنظارهم فيها و خالفوا كثيراً من آراء المعلّم الأول<sup>(۱)</sup> .  
ابن تیمیّه در آغاز کتابش می نویسد :

«... من پیوسته می دانستم که هشیار را به منطق یونانی نیازی نیست و کودن نیز سودی از آن نمی برد ، باوجود این ، قضایای منطق را درست می پنداشتم زیرا که بسیاری از آنها را صادق دیده بودم ، سپس خطای دسته‌ای از قضایای آن بر من آشکار شد و در این باره چیزی نوشتم . بعد از آن ، هنگامی که در اسکندریه بودم شخصی به نزد من آمد که ملاحظه کردم از راه ایجاد هراس ! و تقلید ، مدّعیان فلسفه را بزرگ می شمارد ! و من برخی از نادانیها و گمراهیهای<sup>(۲)</sup> که در خور آنها بود برای وی یاد کردم و این موضوع موجب شد که در جلسهای میان ظهر و عصر ، شرحی را که آن زمان بر ردّ منطق آورده بودم ، بنوشتم سپس آن نوشته را در جلسات دیگر دنبال کردم تا به پایان رسید و قصد اصلی من متوجه منطق نبود بلکه معطوف به چیزهایی بود که در الهیات بر ردّ ایشان نوشتم ، و بر من روشن شده بسیاری از اصولی که در منطق یاد می کنند از بنیادهای فاسدِ گفتار ایشان در الهیات مایه گرفته است ، مانند آنچه درباره ماهیت اشیاء ذکر کرده اند که از صفاتی ترکیب یافته که آنها را ذاتیات نام نهاده اند ، و آنچه در منحصر بودن راههای دانش در بحث از حدود و قیاسهای برهانی آورده اند ، بلکه آنچه درباره حدود منطقی که تصورات بدانها شناخته می شوند ذکر نموده اند ، بلکه آنچه از صور قیاس و مواد جزمی و یقینی آنها مذکور داشته اند<sup>(۳)</sup> (همگی مولود فسادِ گفتار ایشان در مباحث الهیات است) ..

(... فأنی كنت دائماً أعلم أنّ المنطق اليونانی لا یحتاج الیه الذکّی ولا ینتفع به البلید و لکن كنت أحسب أنّ قضایاه صادقة ، لما رأیت من صدق کثیر منها ، ثم تبین لی فیما بعد خطأ طائفة من قضایاه و کتبت فی ذلک شیئاً ، ثم لما كنت بالاسکندریة اجتمع

۱- مقدمه ابن خلدون ، چاپ بغداد ، صفحه ۴۸۱ .

۲- از اینجا باید به مواد و مسائلی که در منطق ارسطو مورد ستیزه و مخالفت ابن تیمیّه قرار گرفته اند پی برد و بیان فوق را در حکم «فهرست» آنها شمرد و چنانکه ملاحظه می شود ، نقد ابن تیمیّه شامل مهمترین مسائل منطقی یونانی است .

بی من رأیته یعظم المتفلسفة بالتهویل والتقلید! فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل واقتضى ذلك انی کتبت فی قعدة بین الظهر والعصر من الکلام علی المنطق وما علّقته تلك الساعة، ثم تعقبته بعد ذلك فی مجلس الی ان تمّ، ولم یکن ذلك من همّتی فان همّتی انما كانت فیما کتبتہ علیهم فی الالهیات و تبین لی ان کثیراً مما ذکره فی المنطق\* هو من اصول فساد قولهم فی الالهیات مثل ما ذکره من ترکیب الماهیات من الصفات الّتی سموها ذاتیات، و ما ذکره من حصر طرق العلم فیما ذکره من الحدود والأقیسة البرهانیات، بل فیما ذکره من الحدود الّتی بها تعرف التصورات، بل ما ذکره من صور القیاس و موادّه الیقینیات<sup>(۱)</sup>.

ابن تیمیه با این اندیشه و مبنی در راه دفاع از الهیات اسلامی پیکار خود را با منطق ارسطویی آغاز می کند و بهمین جهت ضمن کتاب بزرگ خویش در میان بحث منطق به مسائل الهیات می پردازد و آراء فلاسفه را در اوصافی که از مبداء آفرینش و وحی و فرشتگان و جز اینها آورده اند تخطئه می نماید و مباحث عمیق و عظیمی را به میان می آورد که شرح و بیان همه آنها از وظیفه ای که این کتاب بعهدہ گرفته بیرون است و نیاز به نوشتن کتابی جداگانه دارد.

اینک ما، در اینجا کوشش می کنیم بدون ورود در مباحث خطیر الهیات گوشه هایی از نقد ابن تیمیه را درباره منطق بیاوریم و البته از پیگیری و تحقیق چنانکه معمول ما است، خودداری نمی کنیم.

#### چکیده ای از سخنان ابن تیمیه در ردّ منطق

ابن تیمیه در آغاز کتاب خود، اصطلاحات اهل منطق را درباره «حد» یا «قول شارح» و هرچه با آن پیوند دارد توضیح می دهد و نیز به «قیاس» که به اعتبار ماده اش به «برهان» و «جدل» و «خطابه» و «شعر» و «سفسطه» تقسیم شده، می پردازد و «کلیات خمس» را که حدود منطقی بر بنیاد آنها ساخته شده اند، بیاد می آورد و به بحث «قضایا»

\* در اصل نسخه چنین آمده (فی أصولهم فی الالهیات و فی المنطق) که بنظر درست نرسید و با مراجعه به کتاب «صون المنطق و الکلام» تصحیح شد.

۱- الردّ علی المنطقیین، چاپ هند، صفحه ۴، و صون المنطق و الکلام، چاپ مصر،

و «راههای استدلال» و «صور گوناگون قیاس» و بالاخره به «قیاس شمول» و «تمثیل» و «استقراء» اشاره می‌کند و بدینصورت در ضمن فصل کوتاهی، مباحث منطق را یادآور می‌شود. آنگاه می‌نویسد که:

اساس سخن ما درباره منطق بر چهار مقام تکیه دارد (هرچند در خلال بحث به مسائل دیگر منطق نیز بطور ضمنی می‌پردازد) که دو مقام آن، سلبی و دو مقام دیگر، ایجابی است.

اما دو مقام سلبی، یکی آنست که منطقیان می‌گویند: «به‌تصور دلخواه جز از راه حدّ منطقی نتوان رسید!».

و دیگر آنکه گویند: «به‌تصدیق دلخواه جز از راه قیاس نمی‌توان نائل آمد!».

واز دو مقام ایجابی، یکی آنست که اهل منطق ادعا می‌کنند: «حدّ منطقی موجب علم به‌تصورات می‌شود!» و دیگر آنکه: «قیاس یا برهان قیاسی سبب علم به‌تصدیقات می‌گردد!».

(الكلام فی اربع مقامات، مقامین سالبین، و مقامین موجبین .  
فالأولان: أحدهما فی قولهم: «أنّ التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد!» والثاني:  
«أنّ التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس!»  
والآخران: فی «أنّ الحد يفيد العلم بالتصورات» و «ان القياس أو البرهان الموصوف، يفيد العلم بالتصدیقات!» (۱).  
آنگاه به شرح و تفصیل این چهار مقام می‌پردازد و در تخطئه آراء اهل منطق سخت می‌کوشد.

اینک شایسته است که بطور اجمال، نظری به آراء ابن تیمیه در این زمینه‌ها و برخی از مباحث ضمنی و «استطرادی» که در میان مسائل اصلی منطق مطرح کرده بیفکنیم و سپس درباره هر کدام تحقیق و داوری کنیم.

#### ابن تیمیّه و حدود منطقی

چنانکه دانستیم نیمی از اختلافات بنیادی ابن تیمیّه با منطقیان بر سر «حدّ منطقی» و ارزش و اعتبار آنست. ابن تیمیّه با این نظر که به‌تصورات غیربدیهی جز از راه

«حدود» نمی‌توان رسید سخت مخالفست و در این باره دلائل گوناگون و متعددی نشان می‌دهد.

از میان بیانات «مفصل» او، طرح یک نقطه نظر و پیگیری و کاوش درباره آن مناسب می‌نماید، ابن تیمیه می‌نویسد:

«... تاکنون حد صحیحی که با اصول اهل منطق سازگار باشد برکسی معلوم نشده بلکه از هر حدی روشنتر «حدّ انسان» به «حیوان ناطق» است که اعتراضات مشهوری بر آن شده<sup>(۱)</sup> و نیز «حدّ خورشید»<sup>(۲)</sup> و امثال آن، تا آنجا که دانشمندان/خیر علم نحو، چون در بحث حدود وارد شدند برای «اسم» بیش از بیست حدّ یاد کرده‌اند! که همگی برطبق اصول منطقی مورد اعتراض قرار گرفته است! و گفته شده که بتدریج برای «اسم» هفتاد حدّ! بیان نمودند که هیچیک از آنها بنا به مشرب اهل منطق درست نیامده! چنانکه ابن انباری متأخر<sup>(۳)</sup> آورده است، و نیز دانشمندان علم اصول فقه، برای «قیاس»<sup>(۴)</sup> بیست و چند حدّ ذکر کرده‌اند که همگی مورد اعتراض واقع شده‌اند و تمام حدودی که در کتب فیلسوفان و پزشکان و نحوی‌ها و اصولی‌ها و متکلمان، مذکور آمده بنا بر مشرب اهل

۱- مانند اینکه گفته‌اند: اگر انسان را «حیوان ناطق» بخوانیم و حیوان را «جسم حسّاس» بشماریم باید «أفلاک» که بعقیده<sup>۴</sup> منطقیون و حکمای سابق، دارای جهت جسمانی و نفوس فلکیّه و قوّه ناطقه هستند نیز «انسان» شمرده شوند! و اما امروز که این عقیده فرسوده و کهنه و باطل شده است این سؤال پیش آمده که: اگر در مسافرت‌های فضائی با موجوداتی برخورد کنیم که از نیروی عقل و نطق درونی بهره داشته باشند ولی در صورت و هیئت و احساسات با آدمی متفاوت باشند باز هم بنا به تعریف: «الإنسان حیوان ناطق» باید آنها را «انسان» دانست؟!!

۲- پیش از این «حدّ خورشید» را از قول ابن سینا آورده و به نقد آن پرداختیم.

۳- مقصود، کمال الدین عبدالرحمن بن محمد أنباری نحوی، صاحب کتاب: «الإنصاف فی مسایل الخلاف بین البصریین و الکوفیین» است که در سال ۵۷۷ هجری قمری وفات یافته، نه ابوبکر محمد بن قاسم أنباری، متوفی در سال ۳۲۸ هجری.

۴- قیاس در اصطلاح علم اصول فقه و همچنین در میان متکلمان اسلامی با قیاس به اصطلاح منطقی فرق دارد، اصولی‌ها و متکلمان به چیزی قیاس می‌گویند که در منطق «تمثیل» نامیده می‌شود و مراد ابن تیمیه در اینجا همان قیاس اصولی است.



منطق درخور اعتراض است! و اگر ادعای درستی و صحت برخی از آنها شود بسیار اندکند بلکه چنین حدّی در میان نیست! پس اگر تصور اشیاء را موقوف بر شناسائی حدود منطقی بدانیم لازم آید که تاکنون مردم بهیچوجه تصور امور خویش را نکرده باشند! و چون «تصور» میسر نشد «تصدیق» هم ممکن نمی‌گردد، بنابراین در نزد فرزندان آدم هیچ دانشی از مجموعه علوم نباید موجود باشد و این از بزرگترین سفسطه‌ها است!.

(... أَنَّهُ إِلَى السَّاعَةِ لَا يَعْلَمُ لِلنَّاسِ حَدٌّ مُسْتَقِيمٌ عَلَى أَصْلِهِمْ، بَلْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءُ «الإنسان» وَحَدَّهُ بـ «الحيوان الناطق» عَلَيْهِ لَا عِتْرَاضَاتٍ الْمَشْهُورَةَ وَكَذَلِكَ حَدُّ «الشمس» وَأَمثال ذَلِكَ حَتَّى أَنَّ النَّحَاهُ لَمَّا دَخَلَ مَتَأَخَّرُوهُمْ فِي الْحُدُودِ ذَكَرُوا لِّلْأَسْمِ بَعْضَهُ وَعَشْرِينَ حَدًّا وَكَلَّمَهَا مُعْتَرِضٌ عَلَيْهَا عَلَى أَصُولِهِمْ! وَقِيلَ أَنَّهُمْ ذَكَرُوا لِّلْأَسْمِ سَبْعِينَ حَدًّا لَمْ يَصِحْ شَيْءٌ مِنْهَا! كَمَا ذَكَرَ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ الْمَتَأَخَّرُ. وَالْأَصُولِيُّونَ ذَكَرُوا لِلْقِيَاسِ بَضْعَةً وَعَشْرِينَ حَدًّا وَكَلَّمَهَا مُعْتَرِضٌ عَلَى أَصْلِهِمْ وَإِنْ قِيلَ بِسَلَامَةِ بَعْضِهَا كَانَ قَلِيلًا بَلْ مُتَفَيِّئًا! فَلَوْ كَانَ تَصَوُّرُ الْأَشْيَاءِ مُوقُوفًا عَلَى الْحُدُودِ لَمْ يَكُنْ إِلَى السَّاعَةِ قَدْ تَصَوَّرَ النَّاسُ شَيْئًا مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ! وَالتَّصَدِّيقُ مُوقُوفٌ عَلَى التَّصَوُّرِ فَإِذَا لَمْ يَحْصُلْ تَصَوُّرٌ، لَمْ يَحْصُلْ تَصَدِّيقٌ! فَلَا يَكُونُ عِنْدَ بَنِي آدَمَ عِلْمٌ فِي عَامَّةِ عُلُومِهِمْ وَهَذَا مِنْ أَعْظَمِ السَّفْسُطَةِ<sup>(۱)</sup>).

ابن تیمیه در پی این بیان، تأکید می‌ورزد که:

«تصور ماهیت اشیاء نزد منطقیان تنها از راه حدّ حقیقی فراهم می‌گردد و حدّ مزبور از ذاتیات مشترکه و ممیزه تألیف شده است که مرکّب از جنس و فصل باشد و بیان این حدّ یا محالست یا دشوار! چنانکه خودشان بدان اقرار کرده‌اند، در اینصورت هیچ حقیقتی از حقایق را دائما "یا غالبا" نمی‌توان تصور کرد، با اینکه حقایق به تصور درمی‌آیند! بنابراین دانسته شد که تصورات، از حدود منطقی بی‌نیازند».

(... أَنَّ تَصَوُّرَ الْمَاهِيَةِ إِنَّمَا يَحْصُلُ عِنْدَهُمْ بِالْحَدِّ الَّذِي هُوَ الْحَقِيقِيُّ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْذَاتِيَّاتِ الْمُشْتَرَكَةِ وَالْمُمَيِّزَةِ وَهُوَ الْمُرْكَّبُ مِنَ «الجنس» وَ «الفصل» وَ هَذَا الْحَدُّ إِنَّمَا مُتَعَدِّرٌ أَوْ مُتَعَسِّرٌ كَمَا قَدْ أُقْرِرُوا بِذَلِكَ وَ حِينَئِذٍ فَلَا يَكُونُ قَدْ تَصَوَّرَ حَقِيقَةً مِنَ الْحَقَائِقِ دَائِمًا أَوْ غَالِبًا وَ قَدْ تَصَوَّرَ الْحَقَائِقَ فَعَلِمَ اسْتِغْنَاءَ التَّصَوُّرَاتِ عَنِ الْحَدِّ<sup>(۲)</sup>).

## تحقیق در رأی ابن تیمیّه

چنانکه ملاحظه شد ابن تیمیّه برهان بی نیازی از حدود منطقی را بر بنیاد اعترافی نهاده که منطقیان درباره دشواری حدّ ابراز داشته اند و در آثار ایشان بوضوح دیده می شود .  
سهروردی در کتاب «حکمة الإشراق» می نویسد :

« آوردن حد ، چنانکه فلاسفه مشاء به آن ملتزم شده اند برای انسان ناممکن است و پیشوای مشائیان (یعنی ارسطو) نیز به دشواری آن اعتراف کرده است .»  
(انّ الإتيان على الحدّ كما التزم به المشاؤون غير ممكن للإنسان و صاحبهم اعترف بصعوبة ذلك<sup>(۱)</sup>).

درباره دشواری و صعوبت حدّ ، هرچند بنیانگزار منطق یعنی ارسطو و مفسّران بزرگ آن چون ابن سینا بدان اذعان نموده اند ولی «ابوالبرکات بغدادی» (متوفی به سال ۵۴۷ هجری قمری) در کتاب «المعتبر» سخن ابن سینا را نپذیرفته است و زیر عنوان :  
( فی حکایة ما أوردته من استعصم قانون التحديد و جعله فی حدود الامتناع و تسهيل تلك الصعوبة و تجويز ذلك الممتنع<sup>(۲)</sup> ).

گفتار شیخ الرئیس را نقد کرده و آوردن حدود منطقی را آسان می شمارد !  
خواجّه طوسی در کتاب «أساس الاقتباس» به سخن طرفین اشاره نموده و بدینگونه رفع اختلاف نموده است :

(حد ، به حقیقت آن بود که مساوی به حدود بود در معنی . و خواجّه ابوعلی سینا در صعوبت تحدید اعیان موجودات ، مبالغتی عظیم کرده است . . . و بعضی اهل صناع<sup>(۳)</sup> این سخن بر او رد کرده اند و در سهولت تحدید مبالغه کرده و گفته : حد ، بحسب اسم باشد و اسم ، بحسب تصور واضح و فهم مستمع !

و حق آنست که اگر حدّ حقیقی تامّ خواهند که مطابق محدود بود بالذات و فی نفس الامر بی زیادت و نقصان ، حال بر این جمله بود که ابوعلی گفته است . و اگر تعریف خواهند بحسب تصور متصرّی ، حال بر این جمله بود که این معترض گفته است چه از تصور چیزی معلوم بود که کدام معنی بالذات در وی داخل است و کدام معنی خارج . و این است

۱- حکمة الإشراق ، چاپ تهران ، صفحه ۲۱ .

۲- المعبر ، چاپ حیدرآباد دکن ، جزء اول ، صفحه ۶۴ .

۳- مقصود همان ابوالبرکات بغدادی است .

علّتِ آنک یک چیز را بحسب اعتباراتِ مختلف، حدودِ مختلف گویند چنانک «صورت» و «طبیعت» و «قوّت» را در عالمِ طبیعی، با آنک به حقیقت هر سه بحسب ذات یکی اند. و آن حدود، حدودِ مفهوماتِ مختلف باشد که از آن اعتبارات لازم آید<sup>(۱)</sup>. این گفتار طوسی در دشواری حدّ تامّ، سخن دیگر ابن تیمیه را بیاد می آورد که در اثباتِ صعوبتِ حدّ منطقی می نویسد:

«هیچ تصویری نیست مگر اینکه بالاتر و کاملتر از آن، تصویری دیگر وجود دارد. و ما هیچ موجودی را با تمام لوازمش و بگونه‌ای که چیزی نادر از آن نیز بر ما پنهان نماند تصور نمی‌کنیم و هر چند که صفات بیشتری از موجودات را در خاطر بگیریم، تصور ما کاملتر خواهد بود.»

(... أَنَّهُ مَا مِنْ تَصَوُّرٍ إِلَّا وَفَوْقَهُ تَصَوُّرٌ تَمُّ مِنْهُ وَأَنَا نَحْنُ لَا نَتَصَوَّرُ شَيْئًا بِجَمِيعِ لَوَازِمِهِ حَتَّى لَا يَشُدَّ عَنَا مِنْهَا شَيْءٌ وَأَنَّهُ كَلَّمَا كَانَ التَّصَوُّرُ لَصِفَاتِ الْمَتَصَوَّرِ أَكْثَرَ، كَانَ التَّصَوُّرُ تَمُّ)<sup>(۲)</sup> پیش از ابن تیمیه، سهروردی در کتاب «حکمة الإشراق» تقریبا "شبه همین بیان را در اثبات دشواری حد بدین صورت آورده است:

«کسی که صفات ذاتی اشیاء را بدانگونه که شناخته در ذهن آورد، خاطر آسوده ندارد از اینکه امور ذاتی دیگری هم وجود داشته باشند که او از آنها در بی خبری بسربرد و شخصی که درباره حدود از او توضیح می‌خواهد یا با وی در این زمینه منازعه می‌کند حق دارد که آن ذاتیات را نیز از او بخواهد، و در این هنگام معرف نمی‌تواند بگوید که اگر صفت دیگری هم وجود داشت من بر آن آگاهی می‌یافتم! چرا که بسیاری از صفات اشیاء آشکار نیستند.»

(... مِنْ ذَكَرَ مَا عَرَفَ مِنَ الذَّاتِيَّاتِ لَمْ يَأْمَنْ مِنْ وَجُودِ ذَاتِيٍّ آخِرٍ غُفْلَ عَنْهُ، وَ لِمُسْتَشْرَحٍ أَوِ الْمُنَازِعِ أَنْ يَطَالِبَهُ بِذَلِكَ وَ لَيْسَ لِلْمَعْرِفِ حِينَئِذٍ أَنْ يَقُولَ: لَوْ كَانَتْ صِفَةً أُخْرَى لَا طَلَعَتْ عَلَيْهَا! إِذْ كَثِيرٌ مِنَ الصِّفَاتِ غَيْرُ ظَاهِرَةٍ)<sup>(۳)</sup>.

باتوجه به سخن ابن تیمیه و سهروردی، موجودات جهان هستی پیچیده‌تر و عمیقتر

۱- أساس الاقتباس، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۴۴۱ و ۴۴۲.

۲- الردّ علی المنطقیین، صفحه ۹.

۳- حکمة الإشراق، صفحه ۲۱.

از آنند که انسان بتواند از راه نموده‌ها و ظواهر امور کاملاً "آنها را بشناسد"<sup>۱</sup>، چه رسد به آنکه کمال شناسائی را محدود به این راه نماید! و از همین رو، حدود منطقی که بصورت سطحی، معرفتی حقایق اشیاء و دریافت صورت کاملی از آنها را بعهدہ گرفته‌اند، کارشان نیمه تمام و ناقص است. گفتار این دو دانشمند مسلمان، لزوم ژرف‌نگری و تعمق در اشیاء را بیش از پیش گوشزد می‌کند و سخنشان نمودار این معنی است که همواره برای هستی، ابعاد ذاتی دیگری، غیر از آنچه با حواس ظاهری شناخته‌ایم باید فرض کرد و به ظواهر امور نباید بسنده نمود.

البته حوادث روزگار و پیشرفت علوم تجربی، درستی گفتار این دو دانشمند (و پیش از ایشان، ابوالنجا الفارص) را تأیید نموده و به روشنی ثابت کرد تعاریف و حدودی که علمای منطق از راه جنس و فصل برای بسیاری از اشیاء محسوس وضع کردند، ناقص و سطحی است — چنانکه پیش از این نشان دادیم — تا چه رسد بحقایقی که از دسترس حس و تجربه آدمی دورند! و اگر محققان بعدی به پیروی از این قاعده، در موجودات طبیعی ژرف‌نگری و تعمق می‌کردند و از راه تجربه و نیز تعقل، بیش از پیش در طبیعت جستجو نموده و می‌کاویدند اینک آگاهی از علوم طبیعی در میان مسلمین مقام و موقع دیگری داشت و با توجه به اینکه نقدها و آراء ابوالنجا و ابن تیمیه و امثال ایشان مدتها پیش از نقادان غربی در جامعه اسلامی بروز و ظهور نموده بود، تقدّم مسلمانان در آینده نسبت به شناسائی بیشتر نظام آفرینش و طبایع اشیاء محرز و مسلم می‌گردید بویژه که قرآن کریم نیز مکرّر مسلمین را در گرایش به این راه تشویق و تحریض بلکه امر کرده بود و آیات شریفه‌ای چون:

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ (الاعراف/ ۱۸۵)

قُلْ اَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (یونس/ ۱۰۱).

و امثال این دو، شاهد این مقال است.

### فایده حدّ از دیدگاه ابن تیمیه

در اینجا پرسشی پیش می‌آید که آیا حدّ منطقی از دیده ابن تیمیه چه سودی دارد و آیا تلاش اهل منطق برای بدست دادن حدود، بکلی بی‌ارزش و بی‌فایده و لغو است؟!

۱- چنانکه پیش از ابن تیمیه و سهروردی «ابوالنجا الفارص» نیز به این حقیقت اشاره کرده است و سخن او در این باره در فصل هفتم گذشت.

ابن تیمیّه در بخش دوم کتاب خود به این پرسش، پاسخ می‌دهد و در این باره می‌نویسد:

« اهل تحقیق و بینش، فائده حدّ منطقی را همین اندازه می‌دانند که: حدّ، موجب تمیز محدود از دیگر اشیاء می‌شود و از این جهت بی‌شبهت به اسم نیست. اما اینکه گمان رود فائده حدّ آنست که صورت کاملی از محدود و حقیقت آنرا تعریف کند، این ادّعای طرفداران منطق یونانی یعنی پیروان ارسطو است و همچنین مسلمانانی که در پی آنها رفته و از ایشان تقلید کرده‌اند و دیگران. »

(المحققون من النظار يعلمون أنّ الحدّ، فائده: «التمییز بین المحدود وغيره» کالاسم. لیس فائده تصویرالمحدود و تعریف حقیقه و انما یدعی هذا، اهل المنطق – الیونانی – أتباع ارسطو – و من سلک سبیلهم و هذا حدّ و هم تقلیداً لهم من الإسلامیین و غیرهم<sup>(۱)</sup>.)

آنگاه ابن تیمیه خاطر نشان می‌سازد که اگر می‌بینیم بیان حدود منطقی بر روش پیروان ارسطو در مباحث اصول دین و فقه اسلامی راه یافته است این نفوذ، پس از غزالی یعنی از اواخر قرن پنجم هجری روی داده و پیش از آن بی‌سابقه بوده است و همه متفکران و متکلمان اسلامی از معتزله و اشاعره و کرامیه و شیعه و پیروان ائمه اربعه و دیگران برای حدود منطقی بیشتر از این ارزشی قائل نبوده‌اند که محدود را از دیگر اشیاء جدا می‌کند و موجب تمیز آن می‌شود.

سپس ابن تیمیه بعنوان نمونه، از کتاب «شرح الإرشاد»<sup>(۲)</sup> گفتار امام الحرمین جوینی را در این باره می‌آورد که وی گفته است:

« مقصود از وضع حدود در اصطلاح متکلمان، پرداختن به خاصیت و حقیقتی از اشیاء است که موجب جدائی هر چیز از دیگر چیزها می‌گردد. »

(القصود من التحديد فی اصطلاح المتکلمین، التعرض لخاصة الشيء و حقیقه التي يقع بها الفصل بینه و بین غیره<sup>(۳)</sup>.)

۱- الرد علی المنطقیین، صفحه ۱۴.

۲- این کتاب در علم کلام نوشته شده و توضیحی است بر کتاب: «الإرشاد فی قواعد الاعتقاد» اثر متکلم مشهور اهل سنت، ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی (متوفی در سال ۴۷۸ هجری قمری) که شاگردش ابوالقاسم انصاری آنرا شرح کرده است. جوینی استاد غزالی بوده و به امام الحرمین شهرت دارد. ۳- الرد علی المنطقیین، صفحه ۱۶.

آنگاه ابن تیمیّه از کتاب «معیار العلم» اثر ابو حامد غزالی نقل می‌کند که او گفته است:

« چون وضع حدّ منطقی در نهایت دشواری است ، متکلمان به همین اکتفا کرده‌اند که مقصود از حدّ ، تمیز اشیاء از یکدیگر است . . . ( لما عسر اکتفی المتکلمون بالتمیز )<sup>(۱)</sup> . سپس ایراد غزالی را بر متکلمان می‌آورد که وی گفته :

« اگر چنان باشد که متکلمان گویند ، لازم آید در هنگام وضع حدّ ، تنها به خواص اشیاء بسنده گردد و مثلاً " درباره حدّ اسب گفته شود : شیبه زننده ! و درباره حدّ انسان بگوئیم خندان ! و درباره حدّ سگ گفته شود : پارس کننده ! و این از غرض منطقی در تعریف ذات اشیاء بسیار دور است »

( ویلزم علیه الاکتفاء ب «الخواص» فیقال فی حدّ الفرس ، أنّه «الصّهل» ! و فی حدّ الانسان ، أنّه «الضحاک» و فی الکلّب ، أنّه «النّباح» و ذلك فی غایة البعد عن غرض التعریف لذات المحدود )<sup>(۲)</sup> .

ابن تیمیه در پاسخ غزالی می‌گوید :

« حدودی که منطقیان آورده‌اند نیز بیش از این چیزی را نمی‌رساند و تصویر حقیقی از ذات اشیاء را به دست نمی‌دهد ! »

( کذا لک سائر الحدود هی غیر محصلة لتصویر ذات المحدود )<sup>(۳)</sup> .

یعنی خواه انسان را « حیوان خندان » بگوئیم یا بقول اهل منطق « حیوان ناطق » بخوانیم ، چندان تفاوتی نخواهد داشت و بهر صورت ، از حقیقت انسان و ژرفنای ذات او پرده برداشته نشده و این الفاظ ، معرف گوهر آدمی نیست . تنها چیزی که هست بقول ابن تیمیه ، فایده این حدود اینست که : « همچون نامها ، معلومات انسان را به یاد وی می‌آورند - نه آنکه صورت حقیقی اشیاء را بدست دهند - و نیز سبب تمیز چیزی از دیگر اشیاء می‌شوند و یا اینکه از راه مقایسه و سنجش میان چیزهائی ، موجودی را بطور سطحی

۱- الردّ علی المنطقیین ، صفحه ۲۱ ، مقایسه شود با معیار العلم ، چاپ مصر ( به کوشش دکتر سلیمان دنیا ) صفحه ۲۸۳ .

۲- الردّ علی المنطقیین ، صفحه ۲۱ ، مقایسه شود با معیار العلم ، صفحه ۲۸۳ ( با اندک اختلافی در الفاظ ) .

۳- الردّ علی المنطقیین ، صفحه ۲۳ .

تعریف می نمایند .»

(... و إنما المقصود أنّها من جنس فائدة الأسماء وأنّها «مذكّرة» لا «مصورة» أو معرفة بالتسمية مميّزة للمسمى من غيره أو معرفة بالقياس<sup>(۱)</sup> .

### وجود و ماهیت

ابن تیمیّه در خلال بحث حدود به مباحث گوناگونی بتناسب می پردازد که بسی درخور اهمّیت و ارزشاند و در منطق و فلسفه سخت مورد توجه قرار دارند . از جمله ، اختلاف «وجود» و «ماهیت» و فرق میان «ذاتی» و «عرضی» است .

درباره موضوع نخست ، بهتر آنست که در فلسفه گفتگو از آن بمیان آورده شود و بصورتی گسترده در پیرامون آن سخن گفته آید ، در اینجا همین اندازه یادآور می شود که ابن تیمیه به تقدّم ماهیت بر وجود یا وجود بر ماهیت و به جدائی آن دو از یکدیگر عقیده ندارد و ماهیت هر چیزی را عین وجود آن چیز می داند و از اینرو وی را باید نقطه مقابل متفلسفان ارسطویی دانست که بنا به قول صدرالدین شیرازی (متوفی در سال ۱۰۵۰ هجری قمری) وجود و ماهیت را در جهان خارجی ، دو چیز مغایر با یکدیگر می شمردند ! و عقیده داشتند که : (... فهما متغايران في الأعيان<sup>(۲)</sup> .

ابن تیمیه در اینباره می نویسد : «وجود هر چیزی در خارج از ذهن ، عین ماهیت خارجی آن است» .

(... فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته التي في الخارج<sup>(۳)</sup> .

بنابراین باید گفت که ابن تیمیه در بحث از وجود و ماهیت ، با تمام منطقیان سر ناسازگاری ندارد و حکمائی که در منطق نیز صاحب نظر بشمار می روند چون شیخ اشراق و دیگران ، با ابن تیمیه همراه هستند از آنجا که ایشان وجود را امری اعتباری می دانند و به اصالت ماهیت عقیده دارند .

تنها مخالفت ابن تیمیه با دو دسته است ، نخست کسانی که به تغایر وجود و ماهیت در جهان خارجی عقیده دارند و بقول ابن تیمیه ادعا می کنند که :

۱- الردّ علی المنطقيين ، صفحه ۴۳ .

۲- الأسفار الأربعة ، چاپ دارالمعارف الإسلامیه ، جزء اول ، صفحه ۶۳ .

۳- الردّ علی المنطقيين ، صفحه ۶۵ .

(ان الماهیة لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها<sup>(۱)</sup>).

و این دسته، مشائیان و پیروان ارسطو هستند.

دوم کسانی که ماهیت و وجود را در جهان خارج از ذهن، با یکدیگر متحد می‌دانند ولی در تحلیل عقلی و عالم ذهنی، آن‌دو را از هم جدا می‌شمرند. و ابن تیمیه در کتاب خود به این دسته چندان نپرداخته و جز در آنجا که عقیده خود را اظهار داشته است همت به رد نظر ایشان برنگماشته است و شاید این نظر در روزگار ابن تیمیه رواج نداشته شایع نبوده است.

بهر صورت ابن تیمیه در آنجا که می‌نویسد:

«اگر این قید آورده شود و گویند وجود ذهنی! وجود مزبور، همان ماهیتی باشد که در ذهن است و چون گویند ماهیت اشیاء خارجی! این ماهیت عیناً همان وجود خارجی اشیاء است.»

(و اذا قید وقیل «الوجود الذهنی» کان هو الماهیة التي فی الذهن، و اذا قیل «ماهية الشيء فی الخارج» کان هو عین وجوده الذی فی الخارج<sup>(۲)</sup>)  
با این بیان، ابن تیمیه نشان داده که با تفکیک ماهیت از وجود، در ذهن موافقت ندارد!

بنظر نویسنده، مغایرت وجود با ماهیت در عالم عقل از استوارترین آراء مبحث وجودشناسی است و در اینجا با ابن تیمیه همراه نیستیم.  
از میان متأخران، صدرالدین شیرازی که به ژرف نگری در مباحث وجود شهرت دارد در کتاب «الأسفار الأربعة» که بمنزله دائرة المعارف فلسفی او است، می‌نویسد:  
«حق به نزد ما - چنانکه گذشت - اینست که میان ماهیت و وجود هیچ مغایرتی در واقع نیست، این عقل است که می‌تواند برخی از موجودات را به ماهیت و وجود تحلیل کند و میان آن‌دو اتصاف و نسبتی قائل شود.»

(الحق عندنا - كما مرّ - أنه ليس بین الماهیة والوجود مغایرة فی الواقع أصلاً بل للعقل أن یحلل بعض الموجودات الی ماهیة وجود و یلاحظ بینهما اتصافاً و نسبةً)  
سبزواری در منظومه فلسفی خویش نیز همین رأی را پذیرفته و می‌گوید:

۱ و ۲ - الرد علی المنطقیین، صفحات ۶۴ و ۶۵.

۳ - الأسفار الأربعة، چاپ دارالمعارف الاسلامیه، جزء اول، صفحه ۶۲.



## إِنَّ الْوُجُودَ عَارِضُ الْمَاهِيَةِ      تَصَوُّرًا ، وَاتِّحَادًا هُويَّةً (۱)

آری، هرچند وجود و ماهیت در خارج از ذهن با یکدیگر متحدند ولی در مقام تصور، مفهوم وجود که عبارت از بروز و ظهور یا تحقق و ثبوت اشیاء باشد متضمن ویژگیهای موجودات نبوده و ماهیت آنها را توصیف نمی‌کند و با صرف نظر از چگونگی اشیاء، به ثبوت و ظهورشان در خارج یا واقع، حکم می‌دهد، خواه مفاد این حکم، اعتبار محض بوده و مولود ساختمان ذهن باشد (۲)، یا حقیقت داشته و کاشف از آن باشد که وجود و ماهیت در واقع دو چیز مغایر یکدیگرند.

از جمله دلائلی که بر اثبات این معنی می‌توان آورد یکی «صَحَّتِ سَلْبِ وجود از ماهیت» است، با اینکه ماهیت از ذات و ذاتیات خود سلب نمی‌شود. مثلاً می‌توان گفت «غول وجود ندارد» ولی نمی‌توان گفت: «غول، غول ندارد!!».

دلیل دیگر اینست که: در حمل وجود بر ماهیت، نیاز به برهان داریم ولی در حمل ماهیت بر خود و بر ذاتیاتش به دلیل احتیاج نیست چنانکه اگر ادعا کردیم: «عقل مجرد وجود دارد» باید برهان نشان بدهیم ولی چون گفتیم: «عقل مجرد، شعور دارد» نیازمند به ارائه دلیل نیستیم.

در همین زمینه است که سبزواری گوید:

لِصَحَّةِ السَّلْبِ عَلَى الْكَوْنِ فَقَطْ      وَ لِإِفْتِقَارِ حَمْلِهِ إِلَى الْوَسْطِ (۳)

البته این رشته سر دراز دارد و جای گستردن آن در این کتاب نیست و در اینجا، همین اندازه اشاره کافیست که دانسته شود ابن تیمیّه بیشتر با نظر دسته‌ای از اهل منطق و ارسطوئیان مخالف بوده که به مغایرت وجود از ماهیت در خارج از ذهن عقیده داشته‌اند و در این مقام گفته است:

«اگر میان وجود و ثبوت به قید خارج بودن هر دو از ذهن، به جدائی قائل شویم غلط بزرگی مرتکب گشته‌ایم و همچنین است در صورتیکه میان وجود و ماهیت، با دعوی خارج بودن آن دو از ذهن، تفکیک کنیم.

۱- اللئالی المنتظمه، بخش فلسفی، صفحه ۱۸، چاپ سنگی.

۲- چنانکه از معاصرین، آقای حائری مازندرانی صاحب کتاب «حکمت بوعلی سینا» بر این قول رفته‌اند.

۳- اللئالی المنتظمه، بخش فلسفه، صفحه ۱۸.

(فالتفریق بین «الوجود» و «الثبوت» مع دعوی أن کلیهما فی الخارج، غلط عظیم! و كذلك التفریق بین «الوجود» و «الماهیة» مع دعوی أن کلیهما فی الخارج<sup>(۱)</sup>).

### ذاتی و عرضی

ابن تیمیّه در بحث از ذاتی و عرضی به چند موضوع پرداخته است. یکی اینکه می نویسد:

«اختلاف و تفاوتی که اهل منطق میان عرضی لازم و ذاتی قائل شده اند دور از حقیقت است و مثلاً "جفت بودن و تک بودن، نسبت به اعداد که آنرا عرضی لازم می شمارند با حیوان و ناطق بودن برای انسان که این را ذاتی دانند، تفاوتی ندارد و اگر بگویند: ممکن است مفهوم عدد ۴ و عدد ۳ به ذهن خطور کند بدون اینکه جفت بودن و تک بودن آن دو، در نظر آید! پاسخ داده می شود که: ممکن است مفهوم «انسان» هم در ذهن وارد شود بدون توجه به ناطق بودن و یا حیوان بودن او! و چون بگویند که: در این صورت، تصوّر کاملی از «انسان» نشده، پاسخ داده می شود: در آن صورت نیز تصوّر کاملی از عدد ۴ و عدد ۳ نشده است!»

(... ان ما ذکره من الفرق بین «العرضی اللّازم للماهیة» و «الذاتی» لا حقيقة له، فإن الزوجیة والفردیة للعدد الزوج والفرد مثل الحيوانیة والنطق للانسان... و اذا قيل: انه يمكن أن يخطر بالبال «الأربعة والثلاثة» فيفهم بدون أن يخطر بالبال كون ذلك عدد شفعاً أو وترّاً! قيل: يمكن أن يخطر بالبال الإنسان، مع أنه لم يخطر بالبال أنه ناطق ولا أنه حيوان! واذا قيل: ان هذا لا يكون تصوراً تامّاً «للإنسان» قيل: ان هذا لا يكون تصوراً تامّاً «للأربعة والثلاثة»!<sup>(۲)</sup>

منطقیان برای جدانمودن ذاتی از عرضی، ضوابطی آورده اند که مهمترین آنها اینست که ذاتی هر چیزی، در مقام تعقل بر ذات یا ماهیّت آنچیز تقدّم دارد ولی عرضی چنین نیست (چه عرضی لازم باشد یا مفارق) و بقول خواجه طوسی در کتاب «اساس الاقتباس»:

(... تصوّر آن ذاتی بر تصوّر ماهیّت، سابق بود برتبت. چه تصوّر آن ذاتی،

عَلَّتِ تَصَوُّرَ مَاهِيَّتِ بُود<sup>(۱)</sup> .

در همین زمینه سبزواری گفته است :

ذَاتِي شَيْءٍ لَمْ يَكُنْ مَعْلَاً      وَكَانَ مَا يَسْبِقُهُ تَعَقُّلاً<sup>(۲)</sup>

اما ابن تیمیه این نظر را نمی پذیرد و عقیده دارد که چون در دنیای خارج از ذهن ، تقدّم ذاتی نسبت به ذات یا ماهیّت اشیاء حقیقت ندارد لذا در ذهن هم بطور طبیعی مقدّم واقع نمی شود زیرا ذهن ، در فهم حقایق اشیاء تابع خارج است نه خارج ، تابع ذهن ! و در این باره می نویسد :

« مقدّم بودن امور ذاتی بر ذات اشیاء ، خبری است که از قرارداد اهل منطق حکایت می کند ! ( یعنی امر ضروری و طبیعی نیست ) چون ، ایشان در ذهن خود ذاتیات را پیش افکنده و ذات یا ماهیّت را به تأخیر آورده اند و این زورگوئی محض است ! و هر کس نیز به این تقدّم و تأخّر قائل شده تقلید از ایشان کرده و معلومست که حقایق خارجی بی نیاز از ما بوده و تابع تصورات انسان نیستند ، بلکه تصورات ما تابع آنها است . بنابراین اگر ما امور ذاتی اشیاء را مقدّم فرض نمائیم و ذات و ماهیّت آنها را به تأخیر آوریم ، در جهان خارجی چنین ترتیبی روی نداده است . . . . . »

( انّ هذا خبر عن وضعهم ، إذ هم يقدّمون هذا في أذهانهم و يؤخرون هذا ، وهذا تحكّم محض ، فكلّ من قدّم هذا ، دون هذا ، فإنما قلّد هم في ذلك و معلوم ان الحقائق الخارجيّة المستغنيّة عَنّا لا تكون تابعة لتصوراتنا ، بل تصوراتنا تابعة لها . فليس اذا فرضنا هذا مقدّمًا و هذا مؤخّرًا يكون هذا في الخارج كذلك<sup>(۳)</sup> .

ابن تیمیه در تأیید سخن مزبور می نویسد :

« منطقیان خود گویند که : ذاتیات همان اجزاء ماهیّت اشیاء اند که در ذهن و در خارج از ذهن ، بر ذات و ماهیّت اشیاء تقدّم دارند ! و این اجزاء صفات اشیاء اند . و

۱- أساس الاقتباس ، چاپ دانشگاه تهران ، صفحه ۲۳ .

۲- اللئالی المنتظمه ، بخش منطق ، چاپ سنگی ، صفحه ۲۹ .

باید توجه داشت « غیر قابل تعلیل بودن » که در مصراع اول شعر سبزواری آمده ، ویژه امور ذاتی نیست چرا که در « عرضی لازم » نیز مصداق دارد و مثلاً زوجیّت نسبت به عدد ۴ تعلیل بردار نیست .

۳- الردّ علی المنطقیین ، صفحه ۷۱ .

ایشان، صفت را بر موصوف در جهان خارج، مقدّم کرده‌اند! و این ادّعائی است که عقل به روشنی و صراحت، نادرستی آنرا درمی‌یابد. . . .  
 ( . . . انهم قالوا «الذاتيات» هي «اجزاء» الماهية» و هي متقدّمة علیها فی-  
 الذهن وفي الخارج! و «الأجزاء» هي هذه «الصفات» . فجعلوا صفة الموصوف متقدّمة علیه  
 فی الخارج و هذا ممّا يعلم بصريح العقل بطلانه<sup>(۱)</sup> .

### تأیید نظر و تعقیب رأی ابن تیمیه:

در تأیید نظر ابن تیمیه می‌گوییم که منطقیان، شکل مثلث را فی‌المثل نسبت به ماهیّت آن، ذاتی می‌شمارند و نیز ناطق بودن (یعنی داشتن قدرت تعقل و نطق درونی) را نسبت به انسان، از امور ذاتی می‌دانند. اینک آیامی‌توان گفت که شکل مثلث در جهان خارج از ذهن، از ماهیّت مثلث پیش افتاده است؟! یا باید اعتراف کرد که این تقدّم، صرفاً یک امر ذهنی و اعتباری است؟

همچنین آیا می‌توان به درستی قبول نمود که قدرت تعقل در آدمی، مقدّم بر ذات و ماهیّت او است؟

روشن است که این امور نمی‌توانند در خارج چنان باشند که منطقیان در عالم ذهن آنها را فراهم آورده و چنین حکم می‌کنند! ولذا اگر در ذهن، تصور ذاتیات بر تصور ذات و ماهیّت اشیاء در رتبه و مقام سبقت داشته باشد، این تقدّم از خواص ذهن انسان و مولود ادراکات ذهنی ما است و عقل است که گاهی ضمن «تحلیل» امور، اعتبار تقدّم و تأخّر را پدید می‌آورد و ادراکات اعتباری ذهن، کاشف از واقعیّت نبوده ممیّز حقیقت اشیاء بشمار نمی‌آیند و از همینرو نمی‌توان به استناد امر اعتباری و ذهنی مزبور، میان «ذاتی» و «عرضی» لازم «در جهان بیرون از ذهن، تفاوتی قائل گردید. البته ابن تیمیه پا را از این مقام فراتر نهاده و ادّعا می‌کند تقدم و تأخّر مزبور در عالم ذهن نیز بطور طبیعی راه ندارد، بلکه صرفاً مولود قرارداد و وضع اهل منطق است (انّ هذا خبر عن وضعهم اذ هم یقدّمون هذا فی اذهانهم ویؤخّرون هذا)<sup>(۲)</sup> و بنظر ما هرچند بنیاد سخن او استوار می‌باشد که سبقت ذاتی بر ذات، در خارج حقیقت ندارد ولی گمان می‌رود ساختمان ادراکی و عقلی ما، بهنگام تحلیل، نوعی تقدّم مثلاً برای شکل مثلث نسبت به ماهیّت کلی آن قائل شود به این اعتبار که اگر شکل مزبور در میان نباشد اساساً

مثلاً وجود نخواهد داشت چنانکه اگر نیروی تعقل نباشد، انسان در میان نخواهد بود. اما بطوریکه گذشت این اعتبارات آینهء تمام‌نمای خارج نیستند و حقایق اشیاء را نشان نمی‌دهند و در خارج، شکل مثلاً بر ماهیت آن و نیروی نطق و تعقل بر ذات انسان تقدّم و سبقت ندارد.

البته تحقیق اینکه منشاء امور اعتباری چیست؟ و چرا گاهی عقل در مقام تحلیل امور، برای برخی از قضایای غیر واقعی ناگزیر اعتبار قائل می‌شود از وظیفهء این کتاب بیرون و مربوط به «ذهن‌شناسی» یا «روانشناسی فلسفی» است که در بحث از «حدود معرفت و ارزش ادراکات» باید از آن سخن گفت.

### دور منطقی در گفتار اهل منطق!!

دیگر از مباحثی که ابن تیمیّه دربارهء «ذاتی» مطرح نموده و آراء منطقیان را در این زمینه نقد و تخطئه کرده این موضوع است که ابن تیمیه می‌نویسد:

«حقیقت گفتار منطقیان که از یک سو گویند (ذاتی) را از (غیرذاتی) نتوان شناخت تا اینکه (ماهیت و ذات اشیاء) شناخته گردد و از سوی دیگر ادّعا دارند که از (ماهیت و ذات اشیاء) آگاه نتوان شد مگر اینکه (صفات ذاتی) که ماهیت از آنها فراهم آمده، شناخته شود! مستلزم دور (و باطل) است!»

(... فحقیقة قولهم أنه لا يعلم «الذاتی» من «غیرالذاتی» حتی تعلم «الماهية» ولا تعلم «الماهية» حتی تعلم «الصفات الذاتية» التي منها تولّف الماهية! و هذا دور<sup>(۱)</sup>).

به عقیدهء ما این ایراد که در اثر احاطه به جوانب موضوع پیش آمده، موجه به نظر می‌رسد.

### آیا «کلی» در خارج وجود دارد؟

از بحث دربارهء امور «ذاتی» که بگذریم مباحث مهم دیگری در کتاب ابن تیمیه جلب نظر می‌کند که یکی از آنها موضوع ذهنی بودن «کلی منطقی» است! ابن تیمیه در این زمینه می‌نویسد:

« (ادراک کلیّات) از ویژگیهای احوال عقل است که بدانها از حسّ جدا می شود ، چرا که حسّ ، جز به اشیاء معین تعلّق نمی گیرد ولی عقل ، امور را بصورت کلی و مطلق درمی یابد ! »

(... من أخصّ صفات «العقل» التي فارق بها «الحس» إذا الحس لا يعلم إلا معيّنًا والعقل يدرکه كلياً مطلقاً<sup>(۱)</sup>).

توضیح آنچه ابن تیمیه آورده چنین است که ما ، در ادراکات خود گاهی با تصورات مشخص و معینی روبرو هستیم مانند تصور فلان دوست ، یا فلان کتاب ، این تصور که نماینده تأثرات حواسّ ما می باشد در اصطلاح منطق ، «تصوّر جزئی» نام دارد .

و گاهی تصورات ما ، در شکل کلی ظهور و بروز می کنند مانند تصویری که از مطلق «انسان» در ذهن داریم که با افراد نامحدود قابل تطبیق می باشد . در این مقام ، عقل ، صفات مشترک افراد را از موارد اختلاف ایشان تجرید می کند و قالبی می سازد که در فنّ منطق به آن «تصور کلی» می گویند چنانکه قالب «انسان کلی» در ذهن ما عبارتست از : «جسمی که نموکننده و حسّاس و متحرّک به اراده و دریابنده همین کلیات» باشد و این تصور ، منحصر و منطبق به فرد خاصی نیست بلکه چنانکه گفتیم افراد نامحدودی مصداق آن واقع می شوند .

ابن تیمیه در اینجا به منطقیان اعتراض دارد که چرا می پندارند کلیات ، در جهان خارج از ذهن نیز مانند آنچه در ذهن ساخته شده ، وجود دارند ! و در این زمینه می نویسد :

« اهل منطق ، اشیاء را تصور می کنند و صورت کلی عقلی به آنها می دهند و آنگاه درباره این کلیات سخن می گویند و می پندارند که درباره ماهیات مجرد از هر قید ، سخن گفته اند ، بدون اینکه ماهیات مزبور در عالم خارج ، وجود داشته باشند ! مثلاً می گویند : انسان ، به اعتبار اینکه انسان است ! و وجود ، به اعتبار نفس وجود ! و سیاهی ، به اعتبار اینکه سیاهی است ! (۲) و امثال اینها ... و گمان می کنند این ماهیاتی که از همه قیود سلبی و ثبوتی آنها را مجرد و برهنه ساخته اند در خارج از ذهن بر همان صورت مجرد ، وجود دارند ! و این غلط است . »

۱- الردّ علی المنطقیین ، صفحه ۳۱۷ .

۲- این حمل را در اصطلاح منطق ، حمل اولی ذاتی گویند .

(...) وهم يتصوّرون الشیء بعقولهم ویكون ما تصوّره معقولاً بالعقل ، فیتكلّمون علیه و یظنّون أنّهم تكلّموا فی ماهیّة مجردة بنفسها من حیث هی هی ! من غیر أن تكون ثابتة فی الخارج ، فیقولون : « الإنسان من حیث هو هو » و « الوجود من حیث هو هو » و « السّواد من حیث هو هو » و نحو ذلك و یظنّون أنّ هذه الماهیة التي جرّدها عن جمیع القيود السّلبیة و الثّبوتیة محقّقة فی الخارج علی هذه التجرید و ذلك غلط ! (۱).

سپس ابن تیمیه برای اینکه نشان دهد « کلی منطقی » تنها یک امر ذهنی است موضوع مهمی را بمیان می آورد و می نویسد : « اینطور نیست که هرچه را انسان در ذهن خود فرض و تقدیر کند ، وجود آن چیز در خارج ممکن باشد ! و همچنین هر حکمی که انسان نسبت به مفروضات ذهنی خود می کند نمی تواند حکم درستی برای موجودات خارجی شمرده شود ، زیرا امکان به دو صورت بکار می آید ، یکی « امکان ذهنی » و دیگر « امکان خارجی » ، امکان ذهنی آن است که چیزی بر ذهن عرضه شود و ذهن به محال بودن آن علم حاصل نکند ، بلکه بگوید : این ممکن است ! نه از آنرو که می داند شیء مزبور « ممکن » است لیکن از آنرو که علم به « محال بودن » آن ندارد ! با اینکه می شود وجود همان شیء در ظرف خارج ، محال باشد .

و اما امکان خارجی آنست که از امکان شیء ، در عالم خارج از ذهن آگاهی بدست آید از این راه که با « وجود » آن در خارج برخورد علمی پیدا شود ، یا از ملاحظه همانندش در خارج آگاهی حاصل گردد ، یا چیزی که در قبول هستی « دورتر » از آن است در خارج از ذهن پیدا شود و از این راه معلوم گردد که شیء مزبور ، به مراتب اولی امکان وجود دارد .

(لیس کل ما فرضه الذهن أمکن وجوده فی الخارج ، و لیس کل ما حکم به الإنسان علی ما یقدّره و یفرضه فی ذهنه یكون حکماً صحیحاً علی ما یوجد فی الخارج ... فان «الامکان» يستعمل علی وجهین ، امکان ذهنی و امکان خارجی ! فالامکان الذهنی أن یعرض الشیء علی الذهن فلا یعلم امتناعه بل یقول یمکن هذا ! لا یعلمه با مکانه بل لعدم علمه بامتناعه ، مع أن ذاک الشیء قد یكون ممتنعاً فی الخارج . و اما الامکان الخارجی ، فان یعلم امکان الشیء فی الخارج وهذا یكون بان یعلم وجوده فی الخارج ، او وجود نظیره ، او وجود ما هو أبعد عن الوجود منه ، فاذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممکن الوجود ،

فالأقرب إلى الوجود منه أولى<sup>(۱)</sup>.

ابن تیمیه از اینجا می‌خواهد نتیجه بگیرد کلیات منطقی همینقدر که در قوای عاقله آدمی ظهور کرده‌اند دلیل نمی‌شود که در خارج از ذهن هم موجود باشند و یا حتی «امکان وجود» داشته باشند! بنابراین اهل منطق که گمان می‌کنند کلیات در ظرف خارج نیز موجودند دچار اشتباه شده‌اند.

و سرانجام ابن تیمیه بعنوان نظر نهائی و «فصل الخطاب» درباره کلی یا مطلق می‌گوید:

«در خارج از ذهن غیر از جزئی معین، چیزی نیست و در ظرف خارج، مطلق عام به اعتبار اطلاق و عمومیت، وجود ندارد! و اگر یک جزئی معین یافت شود مانند انسان یا حیوان معین، انسانیت هم که (یک موضوع کلی است) بصورت مشخص و مخصوص و مقید در ضمن آن یافت می‌گردد، نه بصورت عام و مطلق!».

(و فصل الخطاب: أنه ليس في الخارج إلا جزئي معين، ليس في الخارج ما هو مطلق عام مع كونه مطلقاً عاماً وإذا وجد المعين الجزئي - فالإنسان والحيوان - وجدت فيه إنسانية معينة مختصة مقيدة غير عامة ولا مطلقة<sup>(۲)</sup>).

آراء اهل منطق درباره «کلی منطقی»

اینک مناسب به نظر می‌آید در زمینه آراء منطقیان و عقاید ایشان راجع به «کلی» تحقیقی کنیم تا معلوم شود که رأی ابن تیمیه با نظر کدام دسته از اهل منطق برخورد و ناسازگاری دارد.

درباره «کلی منطقی» دو نظر در کتب منطقی دیده می‌شود. یکی آنکه «کلی» در ظرف ذهن و هم در خارج وجود دارد، چنانکه ابن تیمیه از ارسطو و پیروان او حکایت کرده که به انواع گلّیه در خارج از ذهن قائل بوده‌اند و در این باره می‌نویسد:

«ارسطو و پیروان او پنداشته‌اند که حقایق نوعیه، جدا از افراد و اشخاص معین، در خارج از ذهن موجودند.»

(زعم ارسطو و ذووه... أن الحقائق النوعية ثابتة في الخارج غير الأشخاص)

۱- الردّ علی المنطقیین، صفحه ۳۱۸.

۲- مدرک فوق‌الذکر، صفحه ۸۴.



المعیّنة (۱) ! ..

و ابن سینا در «اشارات» می نویسد:

« هر حقّی ، به اعتبار حقیقت ذاتی خود که به سبب آن ، حقّ است ، متّفق و یگانه بوده و قابل اشاره حسّی نیست . »

( کلّ حقّ فائّه من حیث حقیقته الذاتیة الّتی بها هو حقّ ، فهو متّفق واحد غیر مشار الیه (۲) . . . )

ظاهراً مقصود ابن سینا در اینجا آنست که: «هر چیزی که وجودش ثابت و محقّق است به اعتبار حقیقت کلیّهای که در آن وجود دارد ، نامحسوس و غیر قابل اشاره می باشد . » چنانکه قطب الدین رازی (متوفی در سال ۷۴۱ هجری قمری) در «محاکمات» همین معنا را برگزیده و می نویسد:

( ۱۰۰۰ ) انّ کلّ موجود فی الأعیان فهو من حیث حقیقته «الکلیّة» غیر مشار الیه (۳)  
نظر دسته دوم از اهل منطق ، آن است که: «کلی» در اعیان خارجی وجود ندارد بلکه یک امر ذهنی است چنانکه شهاب الدین سهروردی در کتاب: «حکمة الإشراق» تحت عنوان: ( الضابط الخامس فی أنّ الکلیّ لیس بموجود فی الخارج ) می نویسد:

« معنای عامّ در خارج از ذهن تحقّق ندارد زیرا اگر تحقّق داشت البته برای آن یکنوع هویت متمّازی بود که به سبب همان هویت از غیر خود جدا می شد و تصوّر شرکت در آن نمی رفت و مشخص می گردید با اینکه فرض آنست که معنایش عامّ و نامشخص باشد ! و این محالست . »

( هو أنّ المعنی العامّ لا یتحقّق فی خارج الذهن ، إذ لو تحقّق لکان له هوّیة یمتاز بها عن غیره و لا یتصور الشّرکة فیها فصارت شاخّصة و قد فرضت عامّة و هو محال (۴) .

۱- الردّ علی المنطقیّین ، صفحه ۶۶ و ۶۷ .

۲- اشارات ، چاپ دانشگاه تهران ، صفحه ۱۰۵ .

۳- محاکمات ، چاپ تهران (در حاشیه شرح اشارات طوسی) جزء ثالث ، صفحه ۹ و ۱۰ .

ناگفته نماند که ابن سینا درباره «کلی» به تفاوت اظهار نظر نموده و اگر در «اشارات» وجود کلی را در ظرف خارج ، قبول کرده در کتاب: «عیون الحکمة» وجود خارجی آنرا نفی نموده است چنانکه می نویسد: (الکلی لا وجود له من حیث واحد مشترک فیهِ فی الأعیان!) . (عیون الحکمة، چاپ قاهره، صفحه ۵۶) .

۴- حکمة الإشراق ، چاپ تهران ، صفحه ۱۷ .

چنانکه ملاحظه می‌شود این نظر همانست که ابن تیمیه درباره «کلی منطقی» ابراز داشته و بنابراین نقد او در این موضوع با آراء عموم اهل منطق برخورد ندارد و خود ابن تیمیه نیز که بر آراء منطقیان احاطه کافی داشته از این معنا واقف بوده است چنانکه گوید:

«در این کلی مطلق لا بشرط، اهل منطق نزاع دارند که آیا در خارج موجود است یا نه؟»

(... و هذا الکلی المطلق لا بشرط، قد یتنازعون هل هو موجود فی الخارج أم لا؟<sup>(۱)</sup>).

اما چون مبتکر فن منطق (یعنی ارسطو) بدانگونه که ابن تیمیه آورده، به وجود انواع کلیه در خارج از ذهن عقیده داشته لذا نقد این نقاد بزرگ اسلامی متوجه مسئله مزبور نیز شده است.

### نقد کیفیت حصول قضایای کلی

در میان پیروان ارسطو و «مشائیه» این مسئله از دیرباز مطرح بوده که قضایای کلی چگونه در ذهن پدید می‌آیند؟ منطقیان که تابع معلّم خود یعنی ارسطو بوده‌اند در این باره متشبّث به «عقل فعال» شده‌اند! یعنی همان عقل مجردی که در خارج از وجود انسان بوده و به قول آنها مبداء صدور قضایای کلی در ذهن آدمی است!

ابن تیمیه عقیده دارد که قضایای کلی را ذهن بشر از راه «تمثیل» می‌سازد و هیچ نیروی بیرونی و مفروضی مانند «عقل فعال» و امثال آن در ساختن قضیه کلی دخالت ندارد و در این زمینه می‌نویسد:

«علم به قضایای کلی ناگزیر سببی باید داشته باشد. پس اگر منطقیان آنرا به شیوه شناخت غائب از طریق شاهد، بشناسند و توجه کنند که حکم هرچیز با حکم همانندش یکی است، همانگونه که چون شناختیم: (این آتش حاضر، سوزاننده است) دانستیم که (آتش دیگر که حاضر نیست نیز سوزاننده می‌باشد) زیرا مانند یکدیگرند و حکم هرچیز، حکم همانندش است در این صورت گفته می‌شود این، همان استدلال تمثیلی یا قیاس تمثیلی است که منطقیان می‌پندارند مفید یقین نبوده بلکه ظنی است! اما در صورتیکه بگویند:

هنگام احساس جزئیات، قضایای کلی از سوی «عقل آفرین» در ذهن آدمی الهام می شود یا نفس، در وقت احساس جزئیات، استعدادی پیدا می کند که کلی از جانب عقل آفرین یا بقول ایشان «عقل فعال» براو افاضه می گردد و امثال این سخنان (البته پندارگرایانه، سخن گفته اند!) «...»

(... فاعلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب فإن عرفوها « باعتبار الغائب بالشاهد » وإن: « حكم الشيء » حكم مثله « كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقة ، علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلها و: « حكم الشيء » حكم مثله « فيقال هذا استدلال بقياس « التمثيل » و هم يزعمون أنه لا يفيد اليقين ، بل الظن !... وإن قالوا بل عند الإحساس بالجزئيات يحصل في النفس علم الكلّي من واهب العقل ، وتستعدّ النفس عند الإحساس بالجزئيات لأن يفيض عليها الكلّي من واهب العقل أو قالوا من « العقل الفعال » عندهم أو نحو ذلك<sup>(۱)</sup>...).

آنچه ابن تیمیه درباره افاضه قضایای کلی از سوی «عقل فعال» می گوید در کتب پیروان ارسطو به تصریح آمده است چنانکه ابن سینا در نمط سوم «اشارات» آنجا که از قوای نفس سخن به میان آورده می نویسد:

«... در اینجا چیزی بیرون از جوهر ما وجود دارد که در آن، صورتهائی گرد آمده اند که ذاتاً معقول هستند چون آن چیز، جوهری عقلی است که در مقام فعلیت قرار دارد لذا هرگاه میان نفوس ما و آن جوهر، پیوندی رخ دهد از آنسو، صور عقلی مخصوصی در نفوس ما نقش خواهد بست!»

(... أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا ، فيه الصور المعقولة بالذات إذهو جوهر عقلی بالفعل ، إذ وقع بين نفوسنا وبينه اتصالٌ ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة<sup>(۲)</sup> ). و دانستیم که ابن تیمیه برخلاف رأی فلاسفه مشاء، عقیده دارد که ذهن آدمی قضایای کلی را از راه «تمثیل» می سازد بدون اینکه جوهر مستقلی در خارج از وجود انسان بنام «عقل فعال» در این سازندگی دخالتی داشته باشد اما در اینجا نکته ای است که تحقیق آنرا در سخنان ابن تیمیه نیافتیم و آن نکته اینست که: پذیرفتیم قضایای کلی چنانکه ابن تیمیه اظهار داشته از راه «تمثیل» ساخته می شوند ولی حافظه مادّی

۱- الردّ علی المنطقيّین، صفحه ۱۱۵.

۲- اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۹۶.

انسان، معانی و قضایای کلی و مجرد را چگونه و در چه جایی ضبط می‌کند و بیاد می‌آورد؟ اینجا است آن نقطهٔ حسّاسی که پیروان ارسطو را در اندیشهٔ «عقل فعال» افکنده و عقیده دارند از آنجا که حافظهٔ انسانی تنها درخور آنست که جزئیات را ضبط کند پس ناگزیر باید در بیرون از وجود ما، نیروئی باشد که کلیات مجرد و غیر قابل تقسیم را حفظ کند و در لحظهٔ مقتضی آنها را در نفوس انسانی إلقاء نماید و این نیروی خارجی، همان «عقل فعال» است چنانکه ابن‌سینا در کتاب «اشارات» با عطف توجه به همین نکته می‌نویسد:

«ما، در معقولات، نظیر ایندو حالت را می‌یابیم و مقصودم از ایندو حالت، فراموشی و بیاد آوردن امور است، لیکن جوهری که معقولات در آن نقش بسته‌اند چنانکه برای توروشن شد، جوهری جسمانی نیست و نیز قابل تقسیم نمی‌باشد بنابراین چیزی از قبیل قوهٔ متصرّفهٔ مادی و چیزی همچون آنبار در آن وجود ندارد!... زیرا امور معقول در جسم نقش نمی‌بندند پس باقی می‌ماند همین که در اینجا چیزی بیرون از گوهر ذات ما وجود داشته باشد که صورتهای کلی که ذاتاً معقول هستند در آن گرد آمده‌اند...»

(نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين أعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد، لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يبين لك غير جسماني ولا منقسم، فليس فيه شيء كالمتصرّف وشيء كالخزانة!... لأن المعقولات لا ترسم في جسم، فبقي أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا، فيه الصّور المعقولة بالذات! (...).

در برابر این بیان ابن‌سینا، پاسخی که در دست داریم از ابو حامد غزالی در کتاب «تهافت الفلاسف» است که اساساً «کلی معقول را نفی می‌کند و ادّعا دارد در عقل نیز مانند حسّ، چیزی بعنوان «کلی» موجود نیست بلکه همان جزئیات حسّی بصورت دیگری در عقل ظهور می‌کنند و در این باره می‌نویسد:

«آن معنای کلی که شما مقرر داشته و در عقل حلولش داده‌اید، مُسَلَّم نیست! بلکه در عقل چیزی جز آنچه در حس می‌آید حلول نمی‌کند لیکن در حس، امور مجموعاً وارد می‌شوند و حس توانائی ندارد تا آنها را از یکدیگر تفکیک کند و جدا سازد ولی عقل بر این کار قادر است، آنگاه چون امور از یکدیگر تفکیک شدند بدون قرائن در عقل باقی می‌مانند، بهمان صورت جزئی که پیش از این به همراه قرائن بنظر می‌رسیدند. جز اینکه

صُور ثابتِ عقلی با اشیاء خارجی و نظایر خود نسبتِ یگانه‌ای دارند و به‌این معنی گفته می‌شود که آن صُور، کلی هستند . . . . .

(انّ المعنی الکلی الذی وضعتموه حالاً فی العقل غیر مُسلّم! بل لا یحلّ فی العقل إلاّ ما یحلّ فی الحسّ! و لكن یحلّ فی الحسّ مجموعاً و لا یقدر الحسّ علی تفصیله و العقل یقدر علی تفصیله. ثمّ إذا فصل، کان المفصل المفرد عن القرائن فی العقل فی کونه جزئياً کالمقرون بقرائنه إلاّ أنّ الثابت فی العقل یناسب المعقول و أمثاله مناسبة واحدة، فیقال أنّه کلی علی هذا المعنی<sup>(۱)</sup> . . .)

البته آنچه غزالی گفته مورد اعتراض واقع شده و ابن رشد در کتاب «تهافت التّهافت» می‌نویسد: «اگر موضوع چنین باشد (که غزالی می‌گوید) پس فرقی میان ادراک حسی و ادراک عقلی نیست!»

(فانّه لو کان هذا هکذا، لما کان بین إدراک الحسّ و إدراک العقل فرق<sup>(۲)</sup>). ولی اعتراض ابن رشد موجه بنظر نمی‌رسد زیرا همانگونه که غزالی تصریح کرده برای حس، قدرت تقسیم و دسته‌بندی امور مشابه نیست تا «کلی» بدست آید ولی عقل از این امتیاز برخوردار است و شاید نظر ابن تیمیه مبنی بر اینکه عقل از راه «تمثیل» کلی منطقی را می‌سازد اشاره به همین موضوع باشد.

### قیاس منطقی از دیدگاه ابن تیمیه

ابن تیمیه قیاس را هم از حیث «مقدمات» آن و هم به لحاظ ارزش و اهمیتش مورد بررسی و نقد قرار داده‌است، آنچه مهم می‌نماید نظر ابن تیمیه درباره ارزش قیاس می‌باشد و اینکه آیا قیاس می‌تواند انسان را به‌دانش تازه‌ای که قبلاً از آن بی‌خبر بوده، ناآشنا سازد یا نه؟

ابن تیمیه در این باره می‌نویسد:

«اهل بینش ضمن سخنان خود درباره منطق یونانی که منسوب به ارسطو است توضیح داده‌اند که آنچه منطقیان درباره صُور قیاس و موادّ آن گفته‌اند با وجود رنج بسیار و زحمات گرانی که در این راه بر خود هموار کرده‌اند فایده علمی ندارد بلکه هرچه را

۱- تهافت الفلاسفة، چاپ مصر (دارالمعارف) صفحه ۲۷۰.

۲- تهافت التّهافت، چاپ مصر (دارالمعارف) القسم الثانی، صفحه ۸۵۷.

بتوان به دستاویز قیاس منطقی از آن آگاه شد، ممکن است بدون قیاس نیز بر آن آگاهی یافت و هر چیزی که آگاهی بر آن از غیر طریق قیاس ممکن نباشد از راه قیاس نیز نمی توان آنرا شناخت.

(لكن الذى بيّنه نظار المسلمين فى كلامهم على هذا المنطق اليونانى المنسوب الى ارسطو صاحب التعاليم، انّ ما ذكره من «صُور» القياس و «موادّه» مع كثرة التعب العظيم، ليس فيه فائدة علميّة بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقى، يمكن علمه بدون قياسهم المنطقى و ما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم<sup>(۱)</sup>.)

ابن تیمیه در مقام تعلیل سخن گذشته خود می نویسد:

« چون هر قیاسی ناگزیر از داشتن یک قضیه کلی یعنی کبری است و قضیه کلی مزبور ناچار باید به معلوماتی بیانجامد که از راه قیاس دانسته نشده اند - و گرنه دَوْر یا تَسْلُسِل لازم می آید! - پس چون اهل منطق ناچارند از اینکه قضایای کلی معلومی را در اختیار داشته باشند که از طریق قیاس بدست نیامده است، در اینصورت می گوئیم که (ایشان پیش از آشنائی با آن قضیه کلی، از مفرداتش آگاه بوده اند زیرا) در میان موجودات هیچ موضوعی نیست که ذهن طبیعی انسان از غیر راه قیاس، یک شکل کلی برای آن بشناسد مگر اینکه مفردات معین آن کلی را روشنتر و قویتر از خودش می داند! »

( اذا كان لا بُدّ فى كل قياس من قضية كلية فتلك القضية الكلية لا بُدّ ان ينتهى الى ان تعلم بغير قياس - و الا لزم الدور والتسلسل - فاذا كان لا بُدّ ان تكون لهم قضايا كلية معلومة بغير قياس فنقول: ليس فى الموجودات ما تعلم الفطرة له قضية كلية بغير قياس الا و علمها بالمفردات المعيّنة من تلك القضية الكلية اقوى من علمها بتلك القضية الكلية<sup>(۲)</sup> )

موضوع حسّاس در بحث از قیاس، توجه به این مسئله است که: «کبرای کلی قیاس چگونه و از چه راه بدست آمده؟» و در بیان فوق الذکر ملاحظه می شود که ابن تیمیه به این مسئله توجه مبذول داشته است.

اینک باید تحقیق کرد که با وجود آنچه گفته شد آیا از دیدگاه ابن تیمیه قیاس منطقی هیچ فائده ای دربر دارد یا نه؟ بنظر ابن تیمیه تنها سودی که برای قیاس می توان تصور کرد «بازشناسی و یادآوری» است چنانکه گوید:

۱- الردّ علی المنطقیّین، صفحه ۳۱۶.

۲- مدرک فوق الذکر، صفحه ۳۱۶.

« حاصل قیاس آنست که خاص در تحت عام مندرج میباید و معلوم است که هرکس عام را بداند از شمول آن نسبت به افرادش نیز آگاهی دارد، اما این آگاهی دربارهٔ برخی از افراد گاهی از نظر پنهان می ماند ( در اینصورت استدلال قیاسی، ذهن را یادآوری می کند ) ... چنانکه منطقیان - مانند ابن سینا و دیگران - مثالی آورده اند دربارهٔ کسی که می پندارد فلان حیوان آبستن است! ( درحالیکه نیست ) به او می گویند: آیا نمی دانی که این حیوان آستر است؟ گوید: آری، می گویند: آیا نمی دانی که آستر آبستن نمی شود؟ در این هنگام متوجه می گردد که حیوان مزبور آبستن نبوده! بنابراین اگر موضوعی را که کسی از آن غفلت داشته به او یادآور شوند از اینکار، دانشی که پیش از آن نمی دانسته، بدست نیاورده است ».

( ... و حاصل «القیاس» إدراج خاص تحت عامّ و معلوم أنّ من علم العام فقد علم شموله لأفراده ولكن قد يعزب عنه دخول بعض الأفراد فيه ... كما مثله المنطقيون - ابن سینا و غیره - فیمن ظنّ ان هذه الدابة تحمل، فيقال له: أما تعلم أنّ هذه بغلة؟ فيقول نعم! ويقال له: أما تعلم أنّ البغلة لا تحمل؟ فحينئذ يتفطن لأنها لم تحمل! فهذا وإن ذكر بشيء كان غافلاً عنه لم يستفد بذلك علم ما لم يكن يعلمه<sup>(۱)</sup> ).

#### داوری ما نسبت به نقد ابن تیمیّه از قیاس

دانستیم که به عقیده ابن تیمیه آنچه را که می توان از طریق قیاس بدست آورد از راه دیگری (سهل تر از قیاس) ممکن است به آن نائل شد و فایده قیاس در بازشناسی و یادآوری است نه اینکه قیاس مفید علم تازه و دانش ناشناخته ای باشد! در این زمینه، ابن تیمیه مخالفینی دارد که با طرح سخن برخی از ایشان و رسیدگی به سخنان طرفین می توانیم بهتر داوری کنیم. از جمله این مخالفان یکی ابو حامد غزالی است. غزالی از متفکران نامداری است که پیش از ابن تیمیه با فلسفه ارسطو سخت به پیکار برخاسته ولی منطق ارسطو را پسندیده و آنرا در قالب مثالها و اصطلاحات جدیدی رونق داده است و بقول ابن تیمیه: «آن موازین پنجگانه منطقی که غزالی در کتاب «القسطاس المستقیم» یاد می کند عیناً همان میزانهای منطق یونانی است که ابو حامد، نامها و اصطلاحاتش را دگرگون ساخته! ».

( و ابو حامد ذکر فی القسطاس المستقیم الموازن الخمسة و هی منطق الیونان بعینه غیر عباراته ! (۱) .

بنابراین غزالی مدافع منطق و قیاس منطقی است و در دفاع از «حمله» متکلمان اسلامی بر قیاس» در کتاب «معیار العلم» می نویسد :

« از سخنان مخالفان منطق اینست که گویند : راهی که شما در إنتاج قیاس یاد نموده اید سودمند نیست زیرا کسی که از مقدمات قیاس، چنانکه شما شرط کرده اید - آگاهی یابد ، نتیجه قیاس را به همراه مقدمات مزبور می داند ، بلکه باید گفت در مقدمات قیاس، عین آن نتیجه وجود دارد ، بنابراین اگر کسی مثلاً " دانست که : ( انسان ، حیوان است و هر حیوانی جسم است ) در طی همین مقدمه دانسته که : ( انسان جسم است ) و از اینرو آگاهی از جسم بودن انسان ، دانشی نیست که زائد بر آن مقدمات باشد و از آنها استفاده شود . ما به این مخالفان پاسخ می دهیم که علم به نتیجه ، دانش سومی است زائد بر آگاهی از هر دو مقدمه قیاس ! اما مثال انسان و حیوان که گذشت ، آنرا جز برای محض مثال نیاورده ایم ! و از این مثال در آنجا سود می برند که امکان دشواری مطلب به میان آید و اینجا چنین نیست ! بلکه ممکن است نتیجه قیاس برای آدمی معلوم نباشد ولی هر دو مقدمه آن به نزد وی روشن باشند ! مانند اینکه آدمی می داند : ( هر جسمی از اجزائی فراهم آمده و هر چه از اجزاء فراهم آید حادث است ) با وجود این ، انسان بی خبر از نسبت حدوث به جسم است و آگاهی ندارد که : ( جسم ، حادث است ) بنابراین نسبت حدوث به جسم ، غیر از نسبت حدوث به چیزی است که اجزاء ، در آن گرد آمده اند و همچنین غیر از نسبتی است که میان شیء اخیر و جسم برقرار می باشد ! بلکه حکم به اینکه جسم حادث است ، دانش تازه ای است که هنگام بدست آوردن دو مقدمه حاصل می شود و چون مقدمات مزبور با هم در ذهن إحضار شدند در صورتی که نفس ، به نتیجه توجه کند و آنرا بخواهد ، نتیجه نامبرده بدست خواهد آمد . »

( و منها قولهم : ان الطريق الذی ذکر تموه فی الإنتاج لا ینتفع به لأن من علم المقدمات علی شرطکم فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات بل فی المقدمة عین النتيجة ! فان من عرف ان الإنسان حیوان و ان الحیوان جسم ، فیکون قد عرف فی جملة ذلك : ان الانسان جسم فلا یكون العلم بکونه جسمًا ، علمًا زائدًا مستفادًا من هذه المقدمات . قلنا :



العلم بالنتیجة علم ثالث زائد علی العلم بالمقدمتين ، واما مثال الإنسان والحيوان ، فلا نوره الا للمثال المحض و إنما ينتفع به فيما يمكن أن يكون مطلوباً مشكلاً و ليس هذا من هذا الجنس بل يمكن أن لا يتبين للإنسان النتيجة و إن كان كل واحدة من المقدمتين بيّنة عنده ! فقد يعلم الإنسان أن كل جسم مؤلف و أن كل مؤلف حادث و هو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث إلى الجسم و أن الجسم حادث فنسبة الحدوث إلى الجسم غير نسبة المؤلف إلى الجسم بل هو علم حادث يحصل عند حصول المقدمتين و إحصارهما معاً في الذهن مع توجه النفس نحو طلب النتيجة<sup>(۱)</sup> .

غزالی در این بیان ، برای اثبات آنکه نشان دهد علم به «نتیجه» غیر از آگاهی نسبت به «مقدمات» قیاس است از مثال نخستین که در ابتدای بیانات او آمده عدول کرده و چنانکه ملاحظه شد به مثال دیگری پرداخته است !

اما در مورد مثال جدید جا دارد از غزالی سؤال کنیم : کبرای کلی مثال مزبور را که می گوید : «هرچه از اجزاء فراهم آمده باشد ، حادث است» از کجا بدست آورده است ؟ اگر این دانشمند محقق ، کبرای قیاس خود را از راه «استقراء» بدست آورده است در این صورت پیش از اظهار کبرای مزبور ، باید به حدوث ترکیبی اجسام (که بقول غزالی از اجزاء فراهم آمده اند) آگاهی داشته باشد پس نتیجه قیاس مبنی بر حدوث اجسام ، علم تازه ای نیست .

و چنانچه کبرای کلی غزالی از طریق دیگری تهیه شده ، آن طریق کدامست ؟ آیا کبرای او از زمره «بدیهیات» و یا به اصطلاح منطقی از «اولیات» است ؟ البته خیر ! زیرا حکم به اینکه «هر چیزی دارای اجزاء باشد ، حادث است» مورد قبول بسیاری از مردم و بویژه ملحدین نیست و بهمین جهت برای اثبات آن باید دلیل و برهان اقامه کرد ! و اثبات امر بدیهی ، نیاز به دلیل ندارد .

ناچار باید پذیرفت که غزالی این قاعده را از راه تمثیل منطقی فراهم آورده است در این صورت قیاس به تمثیل باز می گردد ! و از طریق تمثیل می توان به نتیجه قیاس بصورت آسانتری نائل گردید و سخن ابن تیمیه را بیاد آورد که می گفت :

(كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي ، يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي ! )<sup>(۲)</sup> .

۱- معیار العلم ، چاپ مصر ، صفحه ۲۳۵ و ۲۳۶ .

۲- الردّ علی المنطقيين ، صفحه ۳۳۹ .

اگر بخواهیم تحقیق کنیم که چگونه می توان از راه تمثیل به نتیجه ای که مورد نظر غزالی است (یعنی حدوث ترکیبی اجسام) راه یافت باید بدانیم که شخص محقق در آغاز مطالعه اشیا ملاحظه می کند که: «حدوث برخی از اجسام با فراهم آمدن و ترکیب اجزاء آنها ملازم است» اما چون با بسیاری از اجسام بعد از فراهم شدن اجزائشان برخورد می کند لذا حدوث آنها را در نمی یابد، در اینجا راه تمثیل را پیش می گیرد و میان دو دسته از اجسام یک «وجه جامع» پیدا می کند که آن عبارت از «نیاز اجزاء به ترکیب» است. رفع این نیاز البته بدون «علّت» ممکن نیست و دخالت علّت در ترکیب اجسام، ملازم با امر جدیدی یعنی حدوث آنها است

نکته دیگری که ابن تیمیه به آن تصریح کرده بود و در مثال اخیر غزالی باید تحقیق شود اینست که می گفت:

(و حاصل القیاس إدراج خاص تحت عامّ ومعلوم أنّ من علم العامّ فقد علم شموله للأفراد و لكن قد يعزب دخول بعض الأفراد فيه<sup>(۱)</sup>).

بنا بر قاعده ای که ابن تیمیه می گوید این قضیه خاص یعنی: «اجسام (که از اجزاء فراهم آمده اند) حادث اند» در تحت این حکم عام که: «هرچه از اجزاء فراهم آمده حادث است» مندرج می باشد لیکن گاهی غفلت از آن، پیش می آید ولی می دانیم که رفع غفلت، بازشناسی و یادآوری است نه علم جدید و معلومات تازه! پس قیاس، علم نوینی را إفاده نمی کند. و می توان گفت: اگر خاص مندرج در عام نبود، نتیجه قیاس تناسبی با مقدمه آن نداشت! در حالیکه خود غزالی بگونه ای به این تناسب اعتراف دارد تا بدانجا که در کتاب «معیار العلم» می نویسد:

«نتیجه قیاس، هر چند بالقوه داخل در مقدمات و تحت آنست چنانکه جزئیات در تحت کلیات قرار دارند، لیکن بالفعل دانشی زائد بر مقدمات است»!  
(... أن النتيجة وإن كانت داخلّة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئیات تحت کلیات، فهی علم زائد علیها بالفعل<sup>(۲)</sup>).

چون پذیرفتیم که نتیجه، بهر حال داخل در مقدمات است نمی توانیم انکار کنیم که: قیاس موجب بازشناسی است. چنانکه اگر ما، به این قضیه کلی در هندسه مسطحه

۱- الردّ علی المنطقیین، صفحه ۳۳۹.

۲- معیار العلم، طبع مصر، صفحه ۲۳۹ و ۲۴۰.

توجه کردیم که: «مجموعهٔ زوایای هر مثلث دوقائمه است» و سپس با مثلث تازه‌ای برخورد نمودیم و با اعتماد بر قضیهٔ کلی، مجموعهٔ زوایای مثلث اخیر را نیز دو قائمه شمردیم، هرگز نمی‌توانیم ادعا کنیم که در این باره به دانش نوین و علم زائد و بدیعی نائل آمده‌ایم! زیرا قبلاً تمام مثلث‌ها را مشمول این اندازه می‌دانستیم و فقط از توجه به آن مثلث خاص غافل بودیم پس در این نتیجه‌گیری، بیش از عقل، از «حافظه» و «ذاکره» خود یاری جست‌هایم! لذا می‌توان گفت که تعبیر به «علم زائد بر مقدمه» در سخن طرفداران قیاس، چندان درست نیست همانگونه که نتیجه، عیناً «در مقدمه وجود ندارد!» و آنچه غزالی در این باره از مخالفان قیاس بازگو نموده صحیح نمی‌باشد، آری مثالی که ابن تیمیه دربارهٔ «آستر» از ابن سینا نقل کرد (و غزالی نیز آنرا در معیار العلم آورده) شاهد بر این مقالست که نیروی «ذاکره» نقش مهمی در تطبیق نتیجهٔ قیاس با مقدمهٔ آن دارد و مقایسهٔ «تمثیل» با «قیاس» این معنی را بیشتر توضیح می‌دهد. در تمثیل، حکمی که می‌خواهیم دربارهٔ موضوعی صادر نمائیم نسبت به آن موضوع، بدون سابقه است یعنی ذهن، هیچگاه حکم را بر موضوع مورد نظر، حمل نکرده و تنها بر موضوع دیگری نظیر آن حمل نموده است پس سابقهٔ ذهنی نسبت به حکم تازه در میان نیست ولی در قیاس حکمی که بعنوان نتیجه بدست می‌آید سابقهٔ ذهنی دارد، هر چند این سابقه، صورت کلی و اجمالی داشته باشد.

اما سابقه‌ای که نتیجهٔ قیاس در کبرای کلی آن دارد به این صورت تفسیر می‌شود که در حقیقت، ذهن انسان به خود می‌گوید: «این حکم نسبت به مواضع نامحدود که شبیه یکدیگرند جاری و نافذ است» آنگاه چون با نتیجهٔ قیاس که یکی از آن موضوعات بشمار می‌آید برخورد کرد تصدیق می‌کند که این موضوع را در طی بی‌نهایت موضوع، قبلاً در نظر گرفته بود ولی نه بصورت مجزا و مشخص! پس افراط موافقان قیاس که علم به نتیجه را دانشی زائد بر مقدمات می‌شمارند و تفریط مخالفان قیاس که در همهٔ اقیسه، بوجود عین نتیجه در مقدمه قائل هستند هر دو خطا است و حق را در اینجا نیز مانند بسیاری از مواضع دیگر، در حد اعتدال و بیرون از افراط و تفریط باید جست!

#### دفاع ابن تیمیه از تمثیل

یکی از طبیعی‌ترین شکل‌های استدلال، «تمثیل» است یعنی اینکه ما برای دو موضوع کاملاً همانند، حکم یکسان صادر کنیم و از یکی که معلوم است آن دیگری را که

حکمش بر ما مجهول مانده دریابیم .

گاهی دو موضوع ، کاملاً با یکدیگر مشابه نیستند ولی به سبب قدر مشترکی که دارند در برخی از احکام ، یکسان و برابرند در اینجا ذهن ، از موارد مشابه به علت حقیقی مشابهت سیر و ارتقاء پیدا می کند و به دنبال یافتن «وجه جامع» و «مناط حکم» نسبت به آن دو ، به فعالیت می پردازد تا بتواند احکام را از یکی ، به دیگری منتقل سازد و از حکم «معلوم» حکم «مجهول» و از «شاهد» ، «غایب» را دریابد .

بنظر می رسد بنیاد کار بسیاری از اکتشافات علمی بر تمثیل استوار بوده است به این معنی که ذهن مکتشف ، از موردی به مشابه آن متوجه شده و یا ذهن ، از برخورد با موارد مشابه ، به «علت مشابهت» جلب گردیده و از اینراه به کشف تازه ای توفیق یافته است .

تمثیل منطقی از دیرباز مورد توجه متکلمان و فقهای بزرگ اسلامی بوده و در اصطلاح ایشان «قیاس» نام گرفته است<sup>(۱)</sup> . یعنی تمثیل منطقی ، قیاس کلامی و فقهی و قیاس فقهی همان تمثیل منطقی می باشد .

البته ضعف تمثیل های ساده که به صرف مشابهت سطحی در برخی از مواضع میان دو چیز ، احکام کاملاً یکسان برای آن دو صادر شود نیز بر ما پوشیده نیست ولی سخن در تمثیل های صحیح منطقی یا قیاس درست کلامی است که بنظر متکلمان بزرگ اسلامی از قیاسی منطقی و استقراء برتر بوده و طبیعی تر است زیرا در گذشته ثابت گردید هر نتیجه ای را که از طریق قیاس بتوانیم بدست آوریم ، بصورت ساده تر از راه تمثیل می توانیم به آن دست یابیم پس رجحان تمثیل منطقی بر قیاس ظاهر است ، چنانکه برتری تمثیل بر استقراء نیز معلوم می باشد زیرا در استقراء ، قوای حسی بیش از نیروی عقلانی به تلاش و کوشش برمی خیزند و به همین جهت نام «برهان عقلی» کمتر از تمثیل برای استقراء ، زینندگی

۱- و در تعریف آن گفته اند : (القیاس : الْحُكْمُ عَلَى مَعْلُومٍ بِمِثْلِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ لِمَعْلُومٍ آخَرَ ، لِإِسْتِرَاكِهْمَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ) رجوع شود به کتاب : «معالم الدین و ملاذ المجتهدین» اثر جمال الدین ابی منصور ، حسن بن زین الدین متوفی در سال ۱۰۱۱ هجری قمری ، چاپ سنگی ، صفحه ۲۲۳ . و چنانکه مذکور افتاد همین مطلب نزد منطقیان تمثیل نام دارد ، سبزواری در منظومه گوید : تَشْرِيْكُ جُزْئِي لِجُزْئِي لِأَنَّ يَجْمَعُهُمَا فِي الْحُكْمِ تَمْثِيلًا سِمًا . (اللئالی المنتظمه ، بخش منطق ، چاپ سنگی ، صفحه ۸۶) .

دارد.

در میان فقهای اهل سنت و فقیهان شیعه از دیرباز اختلافی در اعتبار قیاس فقهی که همان تمثیل منطقی باشد بمیان آمده است و بیشتر فقهای سنی، قیاس را یکی از «اصول استنباط احکام» شمرده اند در حالیکه فقیهان شیعه، اعتباری برای قیاس قائل نبوده و نیستند ولی هرگز چنان نیست که همه فقهای شیعه انواع قیاس را باطل شمرند بلکه «قیاس منصوص العلة» که در واقع تمثیل صریح است به نزد بسیاری از ایشان اعتبار تمام دارد ولی اکثر آنان از حجّیت «قیاس مستنبط العلة» سر باز زده اند<sup>(۱)</sup> چنانکه علامه حلی (جمال الدین، ابومنصور حسن بن مطهر متوفی در سال ۷۲۶ هجری قمری) در کتاب «مبادئ الوصول إلى علم الأصول» می نویسد:

«بدان، چون ما جایز شمردیم حکم در آنجا که علتش صریحاً آمده (از نص) تجاوز کند، بر ما واجب آمد از مواردی که علت حکم، استنباط می شود نیز بحث کنیم و امتناع تجاوز حکم را (از نص) در این موارد بیان سازیم!»  
(اعلم! انا لما جوزنا تعدية الحكم بالعلة المنصوصه، وجب علينا البحث عن العلة المستنبطة و بیان امتناع تعدية الحكم بها<sup>(۲)</sup>).

منطقیان نیز به اعتبار و اهمیت تمثیل در صورت خاص آن معترفند چنانکه ابن سینا در «رسالة فی تعقب موضع الجدلی» دو صورت برای تمثیل از قول متکلمان نقل می کند و با یکی از آن دو سازگاری نشان داده دیگری را نفی می نماید و می نویسد:

«صورت نخستین زمانی است که علت اصلی درباره هر امر و معنائی، بخودی خود روشن باشد و این صورت را ممکن است به اعتبارات مختصری به برهانیات برگردانید و ایراد ما در این باره نیست بلکه در حکمی می باشد که علت آن بخودی خود روشن نیست و بر اثبات علت آن معمولاً حجت آورده می شود.»  
(والأول إذا كان كون المعنى علة في الأصل، بيّناً بنفسه، أمكن أن يرد إلى -

۱- البته مخالف فقهای شیعه با قیاس مستنبط العلة نیز عمومیت ندارد چنانکه یکی از اجلّه دانشمندان شیعه یعنی محمد بن احمد بن جنید اسکافی، قیاس مذکور را حجت شمرده است و علامه حلی از قول شیخ طوسی درباره او آورده که: (كان يرى القول بالقياس...) (خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، چاپ سنگی، صفحه ۷۰).

۲- مبادئ الوصول، چاپ نجف، صفحه ۲۱۹.

البرهانیات باعتبارات یسیره ، و لیس کلاما فی هذا ، بل فی الحکم الذی لا یبین بنفسه انه علّة و یحتجّ علیّ أنّه علّة! (۱).

اما ابن تیمیه ، در خلال نقد قیاس از اهمّیت تمثیل مکرّر سخن به میان آورده و اشکالاتی را که منطقیان بر آن وارد کرده اند پاسخ داده است. (۲)

منطقیان ، تمثیل را معمولا " دلیل ظنیّ می شمرد (نه قطعی) ! ابن سینا در کتاب " دانشنامه علائی " می نویسد :

( مثال (یعنی تمثیل منطقی) دلخوشی را شاید و افکندن گمان را و یقین را نشاید (۳) ! ) .

البته این تخطئه و نسبت ضعف ، متوجه همان صورت دوم از تمثیل است که متکلمان در " عقلیات " و اکثر فقهای اهل سنت در " نقلیات " از آن طرفداری می کنند و اهل منطق می کوشند تا استناد متکلمین را به این دلیل تضعیف نمایند .

ابن تیمیه به نقض و ردّ آراء منطقیان برخاسته و در این باره می نویسد :

" اینکه اهل منطق گویند : هر چه بر وجه مشترک دلالت دارد آنرا نتوان علّت حکم شمرد که آن ظنیّ است نه یقینی ! در پاسخ آنها گفته می شود : این سخن را گردن نمی نهیم که این یک ادّعای کلیّ است و دلیلی بر آن اقامه نکرده اید ، پس از این گوئیم : هر چیزی که بر علّیت مشترک دلالت می کند بر صدق قضیه کبری نیز دلالت می نماید ، و همان چیز که بر صدق قضیه کبری در قیاس دلالت دارد بر علّیت مشترک در تمثیل نیز بطور مساوی دلیل است ، خواه علمی باشد یا ظنی ! زیرا که جامع مشترک در تمثیل ، همان " حدّ اوسط " در قیاس می باشد و لزوم حکم برای آن مانند لزوم اوسط برای اصغر (در قیاس) است که همان لزوم جامع مشترک برای اصغر باشد یعنی ثبوت علّت دو فرع ! "

( و اما قولهم : کلّ ما یدلّ علیّ أنّ ما به الاشتراک علّة للحکم فظنیّ ، افیقال لا نسلم ، فانّ هذه دعوی کلیّة و لم تقیموا علیها دلیلاً ! ثم نقول : الذی یدلّ به علیّ علّیّة المشترک هو الذی یدلّ به علیّ صدق القضیّة الکبری ، و کلّ ما یدلّ به علیّ صدق الکبری فی قیاس الشمول ، یدلّ به علیّ علّیّة المشترک فی قیاس التمثیل سواء کان علمياً

۱- منطق و مباحث الفاظ ، چاپ تهران ، صفحه ۶۴ .

۲- الردّ علی المنطقیّین ، صفحه ۲۱۱ به بعد .

۳- دانشنامه علائی ، چاپ تهران ، صفحه ۹۴ و ۹۵ .

أَوْظَنِيَّ فَإِنَّ الْجَامِعَ الْمَشْتَرَكَ فِي التَّمَثِيلِ هُوَ الْحَدُّ الْأَوْسَطُ وَلِزُومِ الْحُكْمِ لَهُ هُوَ لِزُومِ الْأَكْبَرِ  
لِلْأَوْسَطِ وَلِزُومِ الْأَوْسَطِ لِلْأَصْغَرِ هُوَ لِزُومِ الْجَامِعِ الْمَشْتَرَكِ لِلْأَصْغَرِ وَ هُوَ ثَبُوتُ الْعِلَّةِ فِي -  
الْفَرْعِ (۱).

چنانکه ملاحظه می‌گردد ابن تیمیه در اینجا به منطقیان از راه جدل پاسخ می‌گوید و مسلمات خصم را با اصطلاح، مبنای دفع ایراد او قرار می‌دهد. آنگاه ابن تیمیه ایراد منطقیان را نسبت به راهبائی که متکلمان پیش گرفته‌اند و در تمثیل از آنها بهره می‌برند، پاسخ می‌گوید و به موضوع «دوران» و «تقسیم» و «تعلیل حکم به علت قاصره» می‌پردازد و ایرادهای اهل منطق را بر شمرده برای هر قسمت جوابی می‌آورد و بحث را به تفصیل می‌برد که از حوصله این مختصر بیرون است.

در اینجا ما در صدد دفاع از قیاس فقهی نیستیم ولی در دفاع از تمثیل منطقی می‌توان از اهل منطق سئوالی کرد که اساساً شما «کبرای کلی قیاس» را از چه راه بدست آورده‌اید؟

در صورتیکه کبری را از طریق قیاس شناخته‌اید که این به «دور» یا «تسلسل» باز می‌گردد که به اتفاق ما و شما این هر دو، باطل‌اند!

و چنانچه کبرای منطقی همواره باید از راه «بدهت» یا «استقراء» بدست آید در این صورت، کلیات منطقی بسیار محدود و راه استدلال در بسیاری از مواضع و موارد مسدود می‌گردد و قسمت اعظم قیاسهای منطقی، مظنون و غیر قابل اعتماد خواهند بود زیرا استقراء تام در همه امور، بسیار مشکل و فوق طاقت است.

پس ناگزیر باید گفت که بسیاری از کلیات به طریق «تمثیل» فراهم آمده‌اند بنابراین چه اعتراضی به متکلمان دارید و چگونه برهان تمثیلی را که مبنای کارتان در مقدمات قیاس است ضعیف و مظنون می‌شمارید؟! ابن تیمیه گوئی بهمین موضوع اشاره می‌کند آنجا که گفته است:

(إِذَا كَانَ لَا بُدَّ فِي كُلِّ قِيَاسٍ مِنْ قَضِيَّةٍ كَلِّيَّةٍ، فَتِلْكَ الْقَضِيَّةُ الْكَلِّيَّةُ لَا بُدَّ أَنْ تَنْتَهِيَ  
إِلَى أَنْ تَعْلَمَ بِغَيْرِ قِيَاسٍ وَالْأَلْزَمُ الدَّوْرُ وَالتَّسْلُسُ (۲) ...)

۱- الردّ علی المنطقیّین، صفحه ۲۱۲.

۲- مدرک فوق الذکر، صفحه ۳۱۶.

در پایان این فصل باید اعتراف کرد که فوائد آثار ابن تیمیّه در زمینهٔ منطق، محدود و مقصور به آنچه در اینجا آورده ایم نیست، بویژه کتاب بزرگ او بمنزلهٔ دریائی است که غوّاصان کنجکاو باید از اعماق آن گهرهای پربها بدست آورند و ما برای دوری از اطالهٔ سخن در اینجا بهمین اندازه اکتفاء می‌کنیم و در فصل آخر کتاب باز از فوائد تحقیقات ابن تیمیّه سود می‌جوئیم.



## فصل نهم

---

ابن خلدون و نقد منطق

---

### دیدگاه‌های منطقی در مقدمه ابن خلدون

پس از ابن تیمیه<sup>(۱)</sup>، کسی را که می‌توانیم در جهان اسلامی نقاد منطق ارسطویی بشمار آوریم عبدالرحمن بن محمد خلدون مغربی (متوفی در سال ۸۰۶ هجری قمری) جامعه‌شناس بزرگ اسلامی است.

ابن خلدون با نوشتن مقدمه مشهور خود بر تاریخش که آنرا: «کتاب العبر و دیوان المبتدء والخبر فی آیام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوی السطان الاکبر» نام نهاده<sup>(۲)</sup>، روش تاریخ‌نویسی را دگرگون ساخت و دیدگاه‌های تازه‌ای را در برابر مورخان گشود که شرح آن از موضوع بحث این کتاب بیرون است.

- 
- ۱- پس از ابن تیمیه، شاگرد برجسته‌اش شمس‌الدین ابوعبدالله محمد بن ابی‌بکر مشهور به ابی‌قیم جوزیه (متوفی به سال ۷۵۱ هجری قمری) در آثار خود مانند «مفتاح دار السعادة» و «إغاثة اللہفان من مصاید الشیطان» به مخالفت با منطق برخاسته است ولی در صدد بحث علمی برنیامده و همینقدر به ذکر معیوب بودن منطق و نام برخی از مخالفان آن اکتفا کرده است لذا ما از بحث در پیرامون نظر او خودداری ورزیدیم. ابن‌قیم در کتاب اخیر می‌نویسد: (زعم ارسطو و اتباعه أن المنطق میزان المعانی، كما أن العروض میزان الشعر! و قد بین نظار الإسلام فساد هذا المیزان و عوجه و تعویجه للعقول و تخبیطة للأذهان و صنفوا فی رده و تهافتة كثيراً و آخر من صنف فی ذلك شیخ الإسلام ابن تیمیه ألف فی رده و إبطاله کتابین کبیراً و صغیراً بین فیہ تناقضه و تهافته و فساد کثیر من أوضاعه و رأیت فیہ تصنیفاً لأبى سعید السیرافى .) (إغاثة اللہفان الجزء الثانی، صفحہ ۲۵۶).
- ۲- رجوع شود به صفحہ ۷ مقدمه، چاپ بغداد.

مقدمه ابن خلدون، به اعتباری بمنزله «گنجینه» روش شناسی علوم اسلامی<sup>۱</sup> است، در این کتاب از علم تفسیر قرآن و فقه و حدیث و کلام و فلسفه و ریاضیات و هیئت و هندسه و کیمیا و کشاورزی و تاریخ و جغرافیای اقلیمی و انسانی و تصوف و ادبیات و غیر اینها بصورت گيرائی سخن رفته و بحث شده است بطوریکه مقریزی، مؤرخ مشهور درباره آن می نویسد:

«هیچگاه مانند این مقدمه نوشته نشده... چرا که برگزیده معارف و علوم و نتیجه کار خداوندان عقل سلیم و فهم مستقیم در آن فراهم آمده است!»<sup>۲</sup>  
(لم يعمل مثالها... إلهي زبدة المعارف والعلوم و نتیجه العقول السليمة والفهوم<sup>۳</sup>).

ابن خلدون در فصول مختلف از مقدمه خود درباره منطق سخن گفته<sup>۴</sup> و در طی این سخنان از «سه دیدگاه» منطق را مورد بررسی قرار داده است:

نخست اینکه ابن خلدون از نظرگاه «تاریخی» به منطق نگریسته، یعنی چگونگی پیدایش آنرا بیان کرده و نفوذ منطق را در جهان اسلامی بازگو نموده و از توسعه و تکامل منطق در میان مسلمانان سخن به میان آورده است.

دوم اینکه ابن خلدون به گونه ای فشرده، ماهیت منطق را تعریف نموده و آنگاه به ذکر مبادی و فصول آن می پردازد و با رعایت ایجاز و اختصار و در عین حال، بصورت پخته و گیرائی حق سخن را اداء می کند.

سوم اینکه ابن خلدون نقادانه، با منطق ارسطویی روبرو شده و آنرا مورد توجه و نقد و بررسی قرار داده است.

ما در اینجا به بخش نخست و بخش دوم از سخنان ابن خلدون نمی پردازیم (و در فصول گذشته، به اندازه لازم از آنها سخن گفتیم) تنها با سومین بخش از گفتار ابن خلدون که شامل نقد منطق یونانی است روبرو هستیم.

۱- الخطط، چاپ مصر، صفحه ۱۴۸.

۲- بگفته دوست ابن خلدون، لسان الدین خطیب که شرح زندگانی وی و تعداد مؤلفات او را به تحریر درآورده، ابن خلدون رساله ای مستقل در باب منطق نیز نگاشته است، (به ترجمه فارسی مقدمه ابن خلدون اثر محمد پروین گنابادی، جلد اول، دیپاچه کتاب نگاه کنید).

## عیب فرورفتن در مباحث منطق!

ابن خلدون در سرآغاز نقّادی خود، از این قضیه که برخی دانش‌پژوهان مقدار زیادی از اوقات گرانبهای خود را به‌غواصی در فنّ « منطق صوری ارسطویی » مصروف می‌دارند و عمر را در ترتیب شکلها و قیاسات منطقی تباہ‌می‌سازند و بدین سبب از علوم مهمّه باز می‌مانند، ناخرسندی نشان داده و نوشته است:

« بدان! دانشهائی که میان مردم متمدّن رواج دارد بر دو دسته‌اند. دسته‌ای از آنها بالذات مطلوبند مانند علوم شرعی از قبیل تفسیر قرآن و علم حدیث و فقه و علم کلام و مانند طبیعیات و الهیات از مجموعه علوم فلسفی.

دسته دیگر دانشهائی هستند که بمنزله افزار و آلت علوم مذکور می‌باشند چون ادبیات عرب و علم حساب و غیرهما که نسبت به علوم شرعی، مانند مقدمه تلقی می‌گردند و همچون منطق نسبت به فلسفه و چه‌بسا که منطق، افزار و مقدمه برای علم کلام و علم اصول فقه (البته بر روش متأخرین نه قداماء) بشمار آید.

اما دسته اول از علوم که مقصود اصلی و مطلوب بالذات‌اند درمورد آنها باکی نیست که سخن را به‌فراخی آورند و توسعه دهند و مسائل بسیار بعنوان فروع از آنها بیرون کشند و دلائل گوناگون و نظرهای مختلف کشف کنند که این کار موجب افزایش قدرت و تسلط طالب آن شده معانی مورد نظر را روشنتر خواهد کرد.

ولی دانشهائی که بمنزله افزار و آلت برای علوم دیگر بشمار می‌آیند مانند ادبیات عرب و « منطق » و امثال اینها، شایسته نیست که در این علوم نظر افکنند مگر به‌همین اعتبار که مقدمه و افزار دانشهای اصلی بشمار می‌آیند و نباید سخن را در زمینه این مقدمات طولانی‌کنند و توسعه دهند و فروع بسیار برای آن بیاورند زیرا اینکار، مقدمات را از مقصود اصلی خارج می‌سازد، چه مقصودنهائی از اینها، علومی می‌باشند که مقدمات مزبور آلت آن علوم بشمار می‌روند نه چیز دیگر. و خروج از این امر، بیرون رفتن از مقصود اصلی است و در این صورت سرگرم شدن به مقدمات لغو خواهد بود علاوه بر دشواری و صعوبتی که در احراز تسلط نسبت به این مقدمات بخاطر مباحث طولانی و فروع بسیار آن، در میانست! و چه‌بسا همین اشتغال و طول مقدمات انسانرا از تحصیل علوم اصلی باز می‌دارند با آنکه مقام علوم مذکور مهمتر و عمرآدمی نیز کوتاهتر از آنست که تمام دانشها را بصورت تفصیلی فراگیرد! بنابراین سرگرم شدن به این مقدمات موجب تضییع عمر و اشتغال به امور بی‌حاصل خواهد بود، چنانکه متأخران در فنّ « نحو » و « منطق » و « اصول فقه » این روش

را معمول داشته‌اند . . . .»

(اعلم ان العلوم المتعارفه بين اهل العمران على صنفين ، علوم مقصوده بالذات كالشرعیات من التفسیر والحديث والفقه و علم الکلام و کالطبیعیات والالهیات من - الفلسفه و علوم هی وسیله آلیه لهذه العلوم کالعربیة والحساب و غیرهما للشرعیات کالمنطق للفلسفه و ربما کان آله لعلم الکلام و لاصول الفقه علی طریقہ المتأخرین . فاما العلوم التي هی مقاصد ، فلا حرج فی توسعه الکلام فیها و تفریع المسائل و استکشاف الأدله والانظار ، فان ذلك یزید طالبها تمکنا فی ملکته و ایضاحا لمعانیها المقصود .

و اما العلوم التي هی آله لغيرها مثل العربیة والمنطق و امثالها ، فلا ینبغي ان ینظر فیها الا من حیث هی آله لذلك الغير فقط و لا یوسع فیها الکلام و لا تفرع المسائل ، لان ذلك مخرج لها عن المقصود و صار الاشتغال بها لغوا مع ما فیہ من صعوبه الحصول علی ملکته بطولها و کثره فروعها و ربما یشکل ذلك عائقا عن تحصیل العلوم المقصوده بالذات لطول وسائلها مع ان شأنها اهم والعمر یقصر عن تحصیل الجميع علی هذه الصورة ! فیکون الاشتغال بهذه العلوم آلالیه تضییعا للعمر و شغلا بما لا ینعی ، و هذا کما فعل المتأخرون فی صناعه النحو و صناعه المنطق و اصول الفقه . . . )<sup>۱</sup>

بنظر ما آنچه ابن خلدون در این باره گفته صحیح است جز اینکه مردم دانشور ، مختلف‌اند . اکثریت ایشان باید در علوم مقدماتی چندان توقف نکنند و پس از بدست آوردن معلومات لازم ، بسوی دیگر علوم رهسپار شوند اما اقلیتی هم وجود دارند که در هر دانشی مایلند کنجکاو را به حد اعلی رسانند و ژرفنگری بسیار کنند ، برای این دسته از محققان راه پژوهش و تحقیق در همه ابواب علوم (از مقدمه و ذی‌المقدمه) باید باز باشد زیرا تکامل دانش جز از این راه میسر نمی‌شود و این مطلبی است که ابن خلدون نیز به آن توجه داشته و در پایان گفتارش در همین فصل چنین می‌گوید :

« بر آموزگاران علوم مقدماتی لازم است درباره دانشهای مزبور ، سخن را پهن‌تر نکنند و وسعت نبخشند و فراگیرنده را بر غرض اصلی از این علوم بی‌گانه‌اند و در همانجا توقف کنند . از آن پس ، هر کس که همتش از این مرحله برکنده شود و به فرورفتن

در علوم مقدماتی معطوف گردد، تا هرکجا که می‌خواهد راه ترقی را بی‌پیماید و بالا رود!  
 که هرکس برای کاری - دشوار یا آسان - آفریده شده است. »  
 ( يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية أن لا يستبحروا في شأنها و ينبهوا -  
 المتعلم على الغرض منها ويقفوا به عنده فمن نزعت به همته بعد ذلك إلى شيء من التوغل  
 فليرق له ما شاء من المراقى صعباً أو سهلاً و كلُّ ميسرٍ لما خُلِقَ له<sup>(۱)</sup> ).

### ایراد ابن خلدون بر کاربرد منطق

باید دانست که ابن خلدون فنّ منطق ارسطویی را از جهت کاربرد آن در علوم طبیعی و الهی مورد نقد و ایراد قرار داده است. شک نیست که این بحث با گسترشی که ابن خلدون به آن بخشیده درخور اهمیت بسیار می‌باشد بطوریکه جا دارد درباره آن کتابی مستقل تهیه گردد و تحقیق کافی شود و ما ناگزیر در اینجا به «فشرده‌گوئی» روی آورده و گوشه‌هایی از این مسئله عظیم را نمایان می‌سازیم و تفصیل آنرا به محل دیگری موکول می‌نمائیم.

ابن خلدون در این باره که منطق و قواعد آن و بطور کلی عقل و احکام ذهنی، توانائی ندارند که ما را در شناخت امور الهی و حتی طبیعی مطمئن سازند می‌نویسد:  
 «برهانهای که (ارسطو و پیروان او) به گمان خود بر اثبات مدّعی خویش درباره موجودات دارند و آنها را بر معیار و قانون «منطق» عرضه می‌نمایند، براهین مزبور بطور عموم در ادای حق نارسا بوده و وفای به مقصود نمی‌کنند! و اما آندسته از دلایل مزبور که درباره موجودات جسمانی بکار برده‌اند (و نامش را «علم طبیعی» نهاده‌اند) سبب نارسائی آنها اینست که میان نتایج ذهنی که به گمان ایشان از راه «حدود و قیاسات» استخراج می‌شوند و آنچه در خارج از ذهن است، مطابقت قطعی و موافقت یقینی وجود ندارد، زیرا احکام ذهنی، شکل کلی و عام دارند ولی موجودات خارجی، ممتاز و مشخص به موادّ خود می‌باشند! و ممکن است در موادّ خارجی چیزهایی وجود داشته باشند که همانها از مطابقت امور ذهنی و کلی با امور خارجی جلوگیری کنند، مگر در مورد احکامی که حسن بر خلافشان گواهی دهد که در این صورت دلیل درستی احکام مزبور، همان شهود حسّی خواهد بود نه براهین منطقی! ...»

و اما دربارهٔ دستهٔ دیگر از دلائلی که مربوط به موجودات غیرحسی یعنی روحانیات می‌شود (نام آن را «علم الاهی» و «علم ما بعد الطبیعه» نهاده‌اند) اساساً ذات موجودات غیرحسی، بر ما مجهولند و پیوند با آنها میسر نیست و برهان، بر آن موجودات نتوان اقامه نمود! زیرا تجرید امور عقلی از موجودات خارجی و شخصی تنها در صورتی امکان دارد که ما آن موجودات را درک کنیم. با اینکه ما ذوات روحانی را ادراک نمی‌کنیم تا از آنها ماهیات دیگری را تجرید نمائیم چرا که میان ما و آن موجودات حجابی برقرار است بنابراین برای ما میسر نیست تا برهانی بر آنها بیاوریم و هیچ وسیلهٔ ادراکی نسبت به آنها در اختیار ما نمی‌باشد که حتی فی الحمله وجود آنها را بر ما اثبات کند مگر آنچه را که در باطن خود از امر «نفس انسانی» و احوال قوای مدرکهٔ نفس می‌یابیم بویژه در رؤیا، که برای هر کس موضوعی وجدانی است. و جز از این طریق، علم به حقیقت موجودات روحانی و صفات آنها امری پیچیده می‌باشد که راهی به آگاهی بر آنها نداریم و محققان فلاسفه، این حقیقت را آشکار کرده‌اند چون بر این عقیده رفته‌اند که ماده (یعنی زمینهٔ ذهنی) ندارد برهان (یعنی صورت و نظام منطقی در ذهن) بر آن ممکن نیست.

(... البراهین التي يزعمونها على مدعیاتهم في الموجودات و يعرضونها على المعيار المنطق وقانونه فهي قاصرة و غير وافية بالغرض، أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية و يسمونه «العلم الطبيعي» فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم و بين ما في الخارج غير يقينية لأن تلك احكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها و لعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما لا يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين! ...)

و اما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس و هي الروحانيات و يسمونه «العلم الالهي» و «علم ما بعد الطبيعة» فان ذواتها مجهولة رأساً و لا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية اما هو ممكن فيما هو مدرک لنا ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرک لنا في اثبات وجودها على الجملة إلا ما تجده من بين جنبينا من أمر «النفس الإنسانية» و احوال مدارکها و خصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل احد، و ما وراء ذلك من حقيقتها و صفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له، لا يمكن البرهان

علیه<sup>(۱)</sup>.

### نظری در گفتار ابن خلدون

بیان اخیر ابن خلدون ما را به یاد آنچه پیش از این از محمد امین استرآبادی دانشمند شیعی آوردیم می‌افکند، هرچند سخنان این دو دانشمند از هرجهت، برابر و یکسان نیستند ولی در «نقادی عقل نظری» بویژه در مسائل مربوط به الهیات راهی شبیه به یکدیگر پیموده‌اند و بعید نمی‌دانم که هردو، در این عقیده تاحدودی تحت تأثیر اندیشه‌ها و مکتب ابوالحسن اشعری (متوفی در سال ۳۲۴ هجری قمری) قرار گرفته باشند، بویژه که ابن خلدون خود متمایل به مذهب اشعری بوده و در کتاب «مقدمه» از او تمجید می‌کند<sup>(۲)</sup> و ابوالحسن اشعری به حکومت عقل در مواردی گردن نهاده و داوری آنرا محدود شمرده است، چنانکه شهرستانی (متوفی در ۵۴۸ هجری قمری) در کتاب «الملل والنحل» از او نقل کرده که: «تمام واجبات را باید از طریق شرع شنید و عقل هیچ چیز را ایجاب نمی‌کند و هیچ حکمی را درباره نیک و بد امور، اقتضاء ندارد!»

(قال (الاشعری): والواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسیناً ولا تقبیحاً)<sup>(۳)</sup>.

در عین حال، سخن استرآبادی و ابن خلدون هرکدام مزایای دیگری دارند و از فوایدی چند، حکایت می‌کنند و از سر تأمل و تعمق گفته شده‌اند و حَقّاً که عقل بی‌باک را تا حدود بسیاری متنبّه می‌سازند و از جسارت او می‌کاهند! با اینهمه، رشته سخن در این مقام دراز و راه تحقیق و تأمل بس باز است و پروبال شاهباز خرد باسانی بسته نمی‌شود و طریق پاسخ‌گفتن مسدود نیست زیرا اولاً آنچه ابن خلدون آورده از اینکه: «معلومات و نتایج که از راه حدود و قیاسات منطقی در «طبیعیات» بدست می‌آیند بعَلّت کلی بودن،

۱- مقدمه ابن خلدون، صفحه ۵۱۶ و ۵۱۷.

۲- رجوع شود به مقدمه ابن خلدون، صفحه ۴۶۴ و ۴۶۵ (فصل مربوط به علم کلام) آنجا که می‌نویسد: (و قام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري، امام المتكلمين فوسط بين الطريق... و ردّ على المتبدعة في ذلك كله وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح...).

۳- الملل والنحل، چاپ قاهره، الجزء الاول، صفحه ۱۰۱.



درخور اعتماد نیستند، چندان قدرت و اعتبار ندارد. زیرا احکام و قضایای کلی اگر از راه صحیح بدست آمده باشند شبهه و تردید درباره آنها بی دلیل است چنانکه در علوم دقیقه مانند «ریاضیات»، احکام کلی بسیاری وجود دارند که هیچکس در صحت آنها تردید روا نمی دارد پس عمده اینست که ملاحظه شود این کلیات از چه راه تحصیل شده اند؟ اگر برای وصول به آنها «استقراء کامل» انجام نداده باشیم یا به «تمثیل سطحی» قناعت ورزیده باشیم، البته جا دارد که در انطباق این کلیات با مواد خارجی و افراد آنها شک روا داریم اما چنانچه بخواهیم نسبت به صحت عموم کلیات حتی در آنجا که از راههای استواری بدست آمده اند تردید نشان دهیم و اعتبار آنها را کاملاً انکار کنیم در این صورت نفس این «حکم کلی سلبی» که می گوید: «به هیچ قضیه ذهنی و کلی نباید اعتماد نمود» خود مشمول همان ایراد می گردد! و باطل می شود! یعنی خود این قضیه هم به حکم ذهنی بودن و کلیت خویش، درخور اعتماد نخواهد بود و پیش از هر چیز خودش را ابطال می کند!!

پس باید کلیات ذهنی را به اعتبار مقومات آنها تقسیم کرد و با هر قضیه معقول کلی روی مخالفت نشان نداد چنانکه خود ابن خلدون میان «معقولات نخستین» (مانند طبیعت انسان و حیوان) و «معقولات ثانوی» (مثل نوع و جنس و فصل) فرق نهاده و معقولات نخستین را از جهت انطباق با مصادیق خارجی خود، معتبر می شمارد و می نویسد: (وَرَبَّمَا يَكُونُ تَصَرُّفُ الذَّهْنِ أَيْضاً فِي الْمَعْقُولَاتِ الْأَوَّلِ الْمُنَاطَقَةِ لِلشَّخْصِيَّاتِ بِالصُّوَرِ الْخَيَالِيَّةِ، لَا فِي الْمَعْقُولَاتِ الثَّانَوِيَّةِ الَّتِي تَجْرِيدهَا فِي الرُّتْبَةِ الثَّانِيَةِ فَيَكُونُ الْحُكْمُ حِينَئِذٍ يَقِينًا بِمُثَابَةِ الْمَحْسُوسَاتِ<sup>(۱)</sup>).

بعلاوه، امور حسی نیز که ابن خلدون از آنها دفاع می کند و قابل اعتمادشان می داند از این حکم بیرون نیستند و بهمه آنها نمی توان تکیه کرد. چه، مواردی که دچار خطای حواس می شویم بسیارند و نیز در عدم انطباق آنچه حس می کنیم با محسوس خارجی، سخن بسیار رفته است!

البته بیان ابن خلدون، اندیشه را بیدار می سازد تا مبدا دچار «کلی بافی»! گردیم و کلیاتی در ذهن بسازیم که از مصادیق خود فاصله داشته باشند و «اعتبارات ذهنی» را جانشین احکام حقیقی کنیم و در این باره چه نیکو گفته: ابن تیمیّه، در آنجا

که می نویسد:

«... حسّ، جز اشیاء معین را در نمی یابد و عقل، آنها را بصورت کلیّات و بگونه ای مطلق درک می کند لیکن با میانجیگری «تمثیل» به این دریافت نائل می گردد. سپس عقل، احکام کلی را با وجود پنهان شدن اُمثال و افراد معین، ادراک می کند اما البته در اصل، تصور کلی و عام بعد از تصور اُمثال و افراد معین در ذهن جایگزین می شود و همینکه ذهن نسبت به مفردات مشخص خود بعید العَهد شد در بسیاری از موارد به غلط و لغزش دچار می گردد و حکمی را نابجا بصورت اعمّ یا اخصّ صادر می کند! و این حال برای مردم بسیار روی می دهد.»

(... الحسّ لا يعلم الاّ معیناً والعقل یدرکه کلیّاً مطلقاً لکن بواسطه «التمثیل» ثمّ العقل یدرکها کلّها مع غروب الأمثلة المعینة عنه، لکن هی فی الأصل إنّما صارت فی ذهنه کلیّة عامّة بعد تصوّره لأمثال معینة من أفرادها و إذا بعد عهد الذهن بالمفردات المعینة فقد یغلط کثیراً بأنّ یجعل الحکم إمّا اعمّ و إمّا اخصّ، وهذا یعرض للناس کثیراً<sup>(۱)</sup>)

گفتار ابن تیمیه و ابن خلدون ما را بیش از پیش به این مهم توجه می دهد که اجازه ندهیم پیوند میان کلیّات ذهنی و افراد و مصادیق خارجی آنها گسسته گردد و از تطبیق امور کلی با موادّ جزئی کوتاهی نورزیم و امور اعتباری را از امور حقیقی تفکیک نمائیم تا گرفتار احکام مغلوّط فکری و ذهنی نشویم.

ثانیاً " درباره آنچه ابن خلدون می گوید که: «چون عالم ماوراء طبیعت در زمره امور محسوس شمرده نمی شود و از سوی دیگر برهان منطقی به آنچه مایه حسّی در ذهن آدمی ندارد تعلق نمی گیرد، پس منطق یا عقل در علوم الهی نیز کار نمی آید و سودمند نیست!» باید گفت که: بحث منطقی یا عقلی از ماوراء طبیعت، مبتنی بر کلیّاتی از قبیل: «وجود و عدم» و «وجوب و امکان» و «بساطت و ترکیب» و «وحدت و کثرت» و «تناهی و عدم تناهی» و امثال این مفاهیم است که بحکم عقل میان همه موجودات چه طبیعی باشند، یا غیرطبیعی، مشترکند و فکر منطقی نیز جز حرکت از «معلوم تصوّری و تصدیقی» بسوی «مجهول» چیزی نیست و ما می توانیم از توجه به معلومات کلی خود مجهولاتی را دریابیم. به تعبیر دیگر: همان گونه که ما، در ریاضیات مثلاً حکم می کنیم به اینکه: «هر عدد زوجی قابل تقسیم به دو بخش مساوی است» بدون آنکه تمام اعداد زوج را (که بی شمارند) تقسیم

و تجربه کنیم ، و نیز در هندسه حکم می‌کنیم به‌اینکه : «خطوط موازی هیچگاه یکدیگر را قطع نمی‌کنند» بدون آنکه تمام خطوط نامتناهی را در این زمینه تعقیب کرده باشیم ، بهمین صورت در بحث از «الهیّات» نیز موادی چون «وجود و عدم» و «ضرورت و امکان» و غیر اینها را در شکل کلی مورد بحث قرار می‌دهیم و کلیات مزبور را با هر مصداقی – چه طبیعی و چه غیرطبیعی – قابل تطبیق می‌دانیم و لازم نیست تمام این موادّ عقلی را بطور بی‌نهایت از «قرنطینهٔ احساس» گذرانده باشیم !

بعلاوه برخی از مباحث «الهیّات» مبتنی بر مقدّمات اولیهٔ حسّی و مشاهدات عینی و آنگاه ترتیب صورت دلیل است ، مانند براهینی که از ملاحظهٔ حوادث مادیّ عالم بر وجود خدایتعالی و یگانگی او اقامه می‌کنیم و به‌نیروی خرد از «نظام تدبیر» و «هماهنگی قوای عالم» به اثبات ذات حق و توحید مقام ربوبی می‌رسیم یا «صفات مبدئ متعال» و وجود «جهان کيفر و پاداش» را از راه مطالعهٔ طبیعت و توجّه به هدفداری در نظام عالم درمی‌یابیم و یا «وحی پیامبران حق» (ع) را از طریق مطالعهٔ درزندگی و سوابق و خصوصیات روحی و اخلاقی و حالات و سخنان ایشان تصدیق می‌کنیم<sup>(۱)</sup>. در همهٔ این احوال موادّ

۱- چنانکه خود ابن‌خلدون ، خلاصه‌ای از اصول عقاید اسلامی را به همراه دلائل عقلی هر کدام ، با رعایت ایجاز ، ضمن «مقدمه» آورده و چنین می‌نویسد :

(فكَلَفْنَا أَوَّلًا اعتقاد تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين وإلّا لما صحّ أنّه خالق لهم لعدم الفارق على هذا التقدير ، ثم تنزيهه عن صفات النقص وإلّا لسا به المخلوقين ثم توحيد به بالاتحاد وإلّا لم يتمّ الخلق وللتّمايع ، ثمّ اعتقاد أنّه علّم قادر فبذلك تتمّ الأفعال شاهد قضيته لكمال الإيجاد والخلق ، ومريد وإلّا لم يخصّ شيء من المخلوقات ، ومقدّر لكلّ كائن وإلّا فالإرادة حادثة وأنّه يعيدنا بعد الموت تكميلاً لعنايته بالإيجاد ولو كان لأمر فإني كان عبثاً فهو للبقاء السّرمديّ بعد الموت ، ثمّ اعتقاد بعثة الرّسل للنّجاة من شقاء هذا المعاد لاختلاف أحواله بالشّقاء والسّعادة و عدم معرفتنا بذلك و تمام لطفه بنا في الإيتاء بذلك و بيان الطّريقين وأنّ الجنّة للنّعيم و جهنم للعذاب ، هذه أمّهات العقائد الإيمانيّة معلّلة بأدلتها العقلية . . . ) (مقدمهٔ ابن‌خلدون ، صفحه ۴۶۳) .

همانطور که ملاحظه می‌شود تنزیه ذات و صفات خداوند را از راه امتیازی که میان خلق و حق باید باشد اثبات می‌نماید سپس توحید را از راه اتحاد اجزاء عالم در نظام تکوین و نیز از طریق برهان مشهور «تَمَانُع» ثابت می‌کند و سپس به اثبات علم و قدرت

حسّی را مقدمه قرار می‌دهیم تا در «کارگاه عقل» آنها را تحلیل و تحقیق کنیم و به دلالت آنها بر مدلول عقلی هر یک راه یابیم چنانکه در پاره‌ای از «علوم تجربی» نیز به همین شیوه عمل کرده و به نتایج مثبتی رسیده‌ایم.

لیکن بنظر انصاف بحث کامل از جهان ماوراء حس به آگاهیها و مایه‌های ذهنی فراوانی (بیش از کلیات مزبور و مواد مذکور) نیاز دارد که ما فاقد آنها هستیم و لذا معلومات عقلی ما در مسائل الهی، محدود به چند مطلب اساسی (از قبیل اثبات وجود مبدء و وقوع معاد و غیرهما) بیش نیست و از اینرو در عین تخطئه نکردن احکام عقلی، ما نیز مانند ابن خلدون عقیده داریم که بسیاری از امور ماوراء طبیعی را باید از مجرای وحی و از طریق انبیاء راستین خدا (علیهم السّلام) دریافت کرد و اندیشه منطقی را در آن حريم همواره و چنانکه می‌خواهیم راه نیست، آری:

فَدَعْ عَنْكَ بَحْرًا ضَلَّ فِيهِ السَّوَابِحُ!

در عین حال کسانی را که بکلی بر ادله عقلی پشت می‌کنند و تا آنجا که راه باز است گام بر نمی‌دارند، مخاطب قرار داده و از زبان غزالی به ایشان و هم به عقلی-مذهبان تندرو می‌گوئیم:

«آنکس که به تقلید از آثار و اخبار قناعت می‌ورزد و راههای عقلی و فکری را انکار می‌کند، از کجا رشد و هدایت بسوی وی باز آید؟ زیرا همان برهان عقلی است که صحت اخبار شارع، بدان شناخته می‌شود! و نیز آنکس که تنها به عقل اکتفاء می‌کند و از نور شرع، روشنائی و بصیرت نمی‌جوید چگونه به راه صواب هدایت خواهد شد؟ آیا نمی‌داند که عقل از درک همه حقایق قاصر بوده و میدانش تنگ و محدود است؟ پس، مثل عقل همچون چشمی است که از آفات و صدمات سلامت و در امان مانده باشد و مثل قرآن به

→  
الهی از ناحیه نظام افعال و کمال صنع و ایجاد خدا می‌پردازد و اراده پروردگار را بدلیل تخصیص هر موجودی به وضع و حالتی ممتاز، اثبات می‌کند و تقدیر ازلی را از طریق دفع اراده حادثه، روشن می‌سازد. سپس به حیات پس از مرگ و زندگی سرمدی انسان روی آورده از راه تکمیل عنایت حق در امر آفرینش و عبث نبودن خلقت آنرا مدلل می‌نماید آنگاه به لزوم اعتقاد بر بعثت پیامبران اشاره می‌کند و از راه تمامت لطف الهی در تبیین حوادث آخرت و ارائه شقاوت و سعادت حقیقی بوسیله پیامبران آنرا مسلم می‌دارد و تصریح می‌کند که این اصول عقاید ایمانی است که با ادله عقلی تعلیل گردیده و مقرون شده‌اند.

خورشید مانند که نورش را منتشر ساخته است و کسی که از عقل روی گرداند و به نور قرآن اکتفاء کند مانند شخصی است که روی به خورشید آورد ولی پلک چشمانش را بر بندد! (و شخصی که از قرآن روی بر تافته و تنها به عقل اکتفاء نماید چون کسی است که در تاریکی چشم باز کرده و بنگرد!) (۱).

(وَأَنِّي يَسْتَيْبِ الرِّشَادَ لِمَنْ يَقْنَعُ بِتَقْلِيدِ الْأَثَرِ وَالْخَبَرِ وَيَنْكُرُ مَنَاجِجَ الْبَحْثِ وَالنَّظَرِ؟... وَبِرَهَانِ الْعَقْلِ هُوَ الَّذِي عَرَفَ بِهِ صَدَقَهُ فِيمَا أَخْبَرَ! وَكَيْفَ يَهْتَدِي لِلصَّوَابِ مَنْ اقْتَفَى مَحْضَ الْعَقْلِ وَاقْتَصَرَ وَمَا اسْتَضَاءَ بِنُورِ الشَّرْعِ وَلَا اسْتَبَصَرَ؟... أَوَلَا يَعْلَمُ أَنَّ خَطَأَ الْعَقْلِ قَاصِرٌ وَأَنَّ مَجَالَهُ ضَيْقٌ مُنْحَصِرٌ؟! فَمِثَالُ الْعَقْلِ، الْبَصَرُ السَّلِيمُ عَنِ الْآفَاتِ وَالْآذَاءِ، وَ مِثَالُ الْقُرْآنِ، الشَّمْسُ الْمُنْتَشِرَةُ الضِّيَاءَ... فَالْمَعْرُضُ عَنِ الْعَقْلِ مُكْتَفِيًا بِنُورِ الْقُرْآنِ مِثَالُهُ الْمَعْتَرِضُ لِنُورِ الشَّمْسِ مَغْمُضًا لِلْأَجْفَانِ (۲).

#### بعد از ابن خلدون

پس از ابن خلدون، گوئی دوران نشاط فکری در زمینه نقد منطق رو به کاهش نهاد زیرا دیگران کار مهمی انجام ندادند. هرچند برخی از فقهاء یا منطق یونانی مخالفت می کردند ولی مخالفت ایشان از قبیل فتوای فقیه مشهور شافعی، ابن الصلاح<sup>(۳)</sup> (متوفی در سنه ۶۴۳ هجری قمری) بود که پیش از ابن خلدون و حتی قبل از ابن تیمیه با منطق ارسطویی سر ناسازگاری نشان داد و فتوای او بر ضد منطق معروف است و در این باره می گوید:

«اما منطق، دیباچه و مقدمه فلسفه بشمار می آید و مقدمه شرّ، شرّ است! و سرگرم شدن به آموختن و فراگرفتن منطق را شارع اسلام از جمله امور مباح نشمرده!»

(... واما منطق فهو مدخل الفلسفة و مدخل الشرّ شرّ و ليس الاشتغال بتعليمه و تعلّمه مما أباحه الشارع إلخ<sup>(۴)</sup>).

۱- عبارت داخل پرانتز، در سخن غزالی نیامده و نویسنده آنرا اضافه کرده است.

۲- الاقتصاد في الاعتقاد، اثر غزالی، چاپ مصر، صفحه ۳.

۳- مقصود، فقیه و محدث معروف اهل سنت، ابو عمر و عثمان بن عبدالرحمن شهروزی معروف به ابن صلاح است.

۴- فتاوی ابن صلاح، چاپ ترکیه (دیار بکر) صفحه ۳۵.

خلاصه آنکه پس از ابن خلدون ما کسی را جز محدث شیعی، محمد امین استرادی<sup>(۱)</sup> (متوفی در سال ۹۱۱ هجری قمری) نمی‌شناسیم که از راه نقادی و دلیل‌آوری (نه اظهار فتوی و تحریم و تکفیر) با منطق روی مخالف نشان داده باشد و اگر جلال الدین سیوطی<sup>(۲)</sup> (متوفی در سال ۹۱۱ هجری قمری) کتاب «صَوْنُ الْمُنْطِقِ وَالْكَلَامِ عَنْ فَنِّ الْمُنْطِقِ وَالْكَلَامِ» را در این باره پرداخته، به روش «محدثان» از منطق بحث کرده و آراء و فتاوی مخالفان را در این باره گرد آورده است، نه آنکه به نقد عقلی فن مذکور بپردازد و کتاب دیگرش «جَهْدُ الْقَرِيحَةِ فِي تَجْرِيدِ النَّصِيحَةِ» نیز ملخص کتابی است که ابن تیمیه در رد منطق نگاشته چنانکه مقاله «الْقَوْلُ الْمَشْرُقُ فِي تَحْرِيمِ الْإِسْتِغَالِ بِالْمُنْطِقِ»<sup>(۳)</sup> اثر سیوطی نیز چیزی جز اظهار فتوی و نقل قول از گذشتگان نیست، آری لِكُلِّ عِلْمٍ رِجَالٌ! با اینهمه، سیوطی ما را مرهون خدمات خویش ساخته و با تلخیص و گردآوری آراء مخالفین منطق، تا اندازه‌ای آنها را از دستبرد حوادث محفوظ داشته و به دیگران رسانده است.

واینک پس از سپری شدن چند قرن سکوت! امید می‌رود که دانشمندان پُرنشاطی از میان مسلمانان برخیزند و با روح اصالت‌طلبی، کوشش اسلاف خویش را در نقادی علوم عقلی (واز جمله، منطق) دنبال کنند و قواعد درست‌اندیشیدن و اسلوب تحقیق علمی خالص را با تجدید نظر عمیقی به دنیای جدید عرضه کنند.

۱- پیش از این (ضمن فصل پنجم) به پاره‌ای از احوال او اشاره کردیم و نقد وی را درباره منطق آوردیم.

۲- دانشمند مشهور مصری که به کثرت تألیف و تتبع مشهور است و اکثر آثار او در علوم نقلی بوده و حقاً در این باره به جهان اسلام خدمت کرده است.

۳- این مقاله ضمن فتاوی سیوطی در کتاب: الْحَاوِي لِلْفَتَاوِي، چاپ مصر، الجزء الاول، صفحه ۳۹۳ به بعد به چاپ رسیده است.

را معمول داشته‌اند! ...»

(اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العرمان على صنفين ، علوم مقصودة بالذات كالشرعیات من التفسیر والحديث والفقه و علم الکلام و کالتبیعیات والالهیات من - الفلسفة .

و علوم هی وسیلة آلیة لهذه العلوم کالعربیة والحساب و غیرهما للشرعیات کالمنطق للفلسفة و ربّما کان آلة لعلم الکلام و لأصول الفقه علی طریقہ المتأخرین .  
فأما العلوم التي هی مقاصد ، فلا حرج فی توسعة الکلام فیها و تفریع المسائل و استکشاف الأدلة والأنظار ، فإنّ ذلك یزید طالبها تمکناً فی ملکته و ایضاً لمعانیها المقصودة .

و أما العلوم التي هی آلة لغيرها مثل العربیة والمنطق و أمثالها ، فلا ینبغي أن ینظر فیها إلا من حیث هی آلة لذلك الغير فقط و لا یوسّع فیها الکلام و لا تفرّع المسائل ، لأنّ ذلك مخرج لها عن المقصود و صار الاشتغال بها لغواً مع ما فیہ من صعوبة الحصول علی ملکتها بطولها و کثرة فروعها و ربّما یشعر بذلك عائفاً عن تحصیل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها مع أنّ شأنها أهمّ والعمر یقصر عن تحصیل الجميع علی هذه الصورة ! فیكون الاشتغال بهذه العلوم آلیة تضییعاً للعمر و شغلاً بما لا ینعی ، و هذا کما فعل المتأخرون فی صناعة النحو و صناعة المنطق و أصول الفقه<sup>(۱)</sup> .

بنظر ما آنچه ابن خلدون در این باره گفته صحیح است جز اینکه مردم دانشور ، مختلف‌اند . اکثریت ایشان باید در علوم مقدماتی چندان توقف نکنند و پس از بدست آوردن معلومات لازم ، بسوی دیگر علوم رهسپار شوند اما اقلیتی هم وجود دارند که در هردانشی مایلند کنجاوی را به حد اعلی رسانند و ژرفنگری بسیار کنند ، برای این دسته از محققان راه پژوهش و تحقیق در همه ابواب علوم ( از مقدّمه و ذی‌المقدّمه ) باید باز باشد زیرا تکامل دانش جز از اینراه میسر نمی‌شود و این مطلبی است که ابن خلدون نیز به آن توجه داشته و در پایان گفتارش در همین فصل چنین می‌گوید :

« بر آموزگاران علوم مقدماتی لازم است درباره دانشهای مزبور ، سخن را پهن‌تر نکنند و وسعت نبخشند و فراگیرنده را بر غرض اصلی از این علوم بی‌اگاهانند و در همانجا توقف کنند . از آن پس ، هرکس که همّتش از این مرحله برکنده شود و به‌فرورفتن

## فصل دهم

---

مقایسه آراء نقادان  
غربی و اسلامی

---



## پیشروان علوم جدید!

منطق یونانی چنانکه در جهان اسلامی مورد نقد قرار گرفته در غرب نیز نقادی شده است ولی نقد غربی مدتها پس از کار مسلمانان بوده و ظاهراً تحت تأثیر ایشان به وقوع پیوسته است.

امروز کمتر محققى است که به این حقیقت گردن نهاده باشد که غربی‌ها در روزگار گذشته از مسلمانان استفاده‌های علمی فراوانی برده‌اند. برتراند راسل **bertrand russell** فیلسوف و ریاضی‌دان مشهور انگلیسی در کتاب «جهان بینی علمی **the scientific outlook** می‌نویسد:

«در سرتاسر اعصاری که از تاریکی و نادانی پوشیده بود، عملاً مسلمین بودند که سنت تمدن را پیش بردند و هر معرفت علمی نیز که صاحب نظرانی چون روجر بیکن (roger bacon) در اواخر قرون وسطی کسب کردند، از آنان اقتباس شد (۱)». فراگیری و اقتباس غربی‌ها از مسلمین به جایی رسیده بود که به سرزمینهای اسلامی برای تحصیل علوم عقلی و تجربی سفر می‌کردند و به زبان عربی، علوم مزبور را از مسلمانان فرامی‌گرفتند

محمد علی فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» می‌نویسد:

(و در مائه دهم<sup>۲</sup> نیز از فضلا کسی که قابل ذکر است ژربر **gerbert** فرانسوی می‌باشد که در پایان عمر به مقام پاپی رسید و عنوان سیلوستر دوم **le pape sylvestre**

---

۱- جهان بینی علمی، اثر راسل، ترجمه حسن منصور، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۷۶.

۲- برابر با قرن چهارم هجری.

را اختیار کرد و او یکی از نخستین کسانی است که از مسلمانان کسب معرفت نموده، یعنی به اسپانیا (اندلس) که آن زمان مملکتی اسلامی بود رفته و نزد دانشمندان آن سرزمین به زبان عربی تحصیل علم نمود و در ریاضیات و هیئت و نجوم دارای مقامی شد و چون به فرانسه برگشت به نشر معلوماتی که در اسپانیا فرا گرفته بود همت گماشت و از آن پس دانش‌طلبان اروپا، ممالک اسلامی را منبع علم و حکمت شناخته به آنجا مسافرت کردند و به تحصیل زبان عرب و معلومات فضلا و حکمای اقطار ما پرداختند. (۱)

زبان عربی، زبان علمی روز بود و اروپائیان از راه ترجمه کتابهای عربی، با تحقیقات مسلمین کم و بیش آشنائی پیدا می‌کردند. (۲)

پی‌یر روسو p. rousseau در کتاب «تاریخ علوم» می‌نویسد:

«سه قرن بعد از مرگ پیغمبر، شهر قرطبه cordove یک میلیون جمعیت، هشتاد مدرسه عمومی و کتابخانه‌ای شامل ۶۰۰ هزار جلد کتاب داشت و زبان عربی، زبان علمی جهان شده بود» (۳).

### روجر بیکن و اقتباس از مسلمانان!

کسی که در غرب از پیشگامان مخالفت با منطق یونانی شمرده می‌شود روجربیکن انگلیسی است. برتراند راسل در کتاب «تاریخ فلسفه غرب» می‌نویسد:

(«روجر بیکن» منطق را رشته بیهوده‌ای می‌دانست) (۴)!

بیکن، روش تجربی را بر منطق ارسطو ترجیح می‌داد و از این حیث تحت تأثیر مستقیم برخی از دانشمندان اسلامی قرار داشت. راسل درباره وی می‌نویسد:

(علائق دائرة المعارفی او شبیه به علائق نویسندگان عرب است که او را بیش از غالب فلاسفه مسیحی تحت تأثیر قرار داده‌اند) (۵).

بیکن، از معلومات مسلمین بسیار سود جسته و از اعتراف به این معنی خودداری

۱- سیر حکمت در اروپا، چاپ اول، جلد اول، صفحه ۶۴.

۲- سیر حکمت در اروپا، جلد اول، صفحه ۶۴.

۳- تاریخ علوم، اثر پی‌یر روسو، ترجمه حسن صفاری، چاپ تهران، صفحه ۱۱۸.

۴- تاریخ فلسفه غرب، اثر راسل، ترجمه نجف دریابندری، کتاب دوم، صفحه ۸۶۳.

۵- تاریخ فلسفه غرب، کتاب دوم، صفحه ۸۶۵.

نکرده است .

راسل می نویسد :

( علاوه بر ابن سینا و ابن رشد ، به گرات از فارابی و گاه نیز از ابو معشر بلخی و دیگران به نقل قول می پردازد<sup>(۱)</sup> ) از روجر بیکن این مدیحه را درباره دو تن از علمای اسلامی آورده اند که گفته است

(گندی و حسن بن هیثم<sup>(۲)</sup> در صف اول ، در ردیف بطلمیوس بوده اند .<sup>(۳)</sup> )

دکتر محمد اقبال لاهوری در کتاب «احیاء فکر دینی در اسلام» می نویسد :

( راجر بیکن در گجا کارآموزی علمی کرده بود ؟ در دانشگاه های اسلامی اندلس . بخش پنجم از «کتاب گبیر» او که در «علم مناظر» بحث می کند در واقع رونوشتی از کتاب «المناظر» ابن هیثم است . و نیز در سراسر آن کتاب ، نشانه هایی از تأثیر ابن حزم بر مؤلف آن دیده می شود اروپا در شناختن منشاء اسلامی روش علمی خود سستی نشان داده است ولی بالأخره روزی رسید که شناسائی کامل این حق میسر شد ! بهتر است چند فقره از کتاب : making of humanity صفحه ۲۰۲ تالیف بری فاولت *briffault* را در اینجا نقل کنم : « راجر بیکن زبان عربی و علم عربی را زیر دست جانشینان ایشان در مدرسه آکسفورد آموخت و راجر بیکن و هم نام متأخر وی<sup>(۴)</sup> از لحاظ داخل کردن روش تجربی در علم ، حق هیچ ادعائی ندارند ! راجر بیکن بیش از مبلغ و رسولی از عالم<sup>(۵)</sup> اسلامی به اروپای مسیحی نبود و هرگز از اظهار این مطلب خودداری نمی کرد که تحصیل زبان عربی و علم عربی تنها راه رسیدن به علم صحیح برای معاصرانش بوده است . . . روش تجربی اعراب در زمان بیکن همه جا گسترش یافته و در سراسر اروپا غرس شده بود .<sup>(۶)</sup> )

۱- تاریخ فلسفه غرب ، کتاب دوم ، صفحه ۸۶۴ .

۲- حسن بن هیثم یکی از افتخارات جهان اسلامی است . وی در فیزیک و علوم هندسی تحقیقات و ابتکاراتی داشته و در حدود سال ۴۳۰ هجری وفات یافته است . برای آگاهی از احوال و آثار او به کتاب الحسن بن هیثم ، اثر زهیر الکتبی ، چاپ دمشق رجوع شود .

۱- فلاسفه شیعه ، اثر عبدالله نعمه ، ترجمه جعفر غضبان ، صفحه ۶۱۱ .

۴- مقصود ، فرانسیس بیکن است .

۵- در متن کتاب «علم اسلامی» آمده که ظاهراً خطای چاپی می باشد .

۶- احیاء فکر دینی در اسلام ، اثر محمد اقبال لاهوری ، ترجمه احمد آرام ، چاپ تهران ، صفحه ۱۴۹ و ۱۵۰ .

ناسازگاری بیکن با منطق ارسطو که تنها از «صورت فکر» بحث می‌کند و تمایل او به علوم تجربی که «مواد فکر» را بدست می‌دهند مرهون همین علاقه و توجه به علوم مسلمین بوده است.

### فرانسیس بیکن و نقّادان اسلامی منطق

روجر بیکن در حدود سال ۱۲۹۴ میلادی یعنی مقارن با سال ۶۷۲ هجری وفات یافت<sup>(۱)</sup> و پس از او در میان غربی‌ها سزاوار است از کسی نام برد که او را «بنیانگذار شیوه استقرائی و نقّاد منطق ارسطویی» شمرده‌اند، این شخص دانشمند شهیر انگلیسی فرانسیس بیکن Francis Bacon می‌باشد که در اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم میلادی می‌زیسته (معاصر با شاه عباس صفوی) و در سال ۱۶۲۵ میلادی یعنی در سنه ۱۰۰۳ هجری وفات یافته است.

فرانسیس بیکن کتاب «ارغنون novm organun» را نوشت و ضمن آن برای تحصیل علم طریقه تازه‌ای پیشنهاد نمود تا به جای منطق ارسطو که نزد قداماء موسوم به ارغنون بود بکار رود<sup>(۲)</sup>.

بیکن عقیده داشت که: «منطق ارسطویی وسیله‌ای برای کشف حقایق نیست و این منطق ما را وادار به تسلیم در برابر نتایج می‌کند بدون آنکه اکتشاف تازه‌ای در اختیار ما نهد<sup>(۳)</sup>!!» بیکن تأکید می‌کرد که: «باید در جزئیات مطالعه نمود و معلومات جزئی را به ترتیب و تسلسل درآورد و از آنها استخراج کلیات کرد و مادام که به مطالعه جزئیات و استقراء پی به حقایق امور برده نشده، استدلال و تعقل بی‌مأخذ و بی‌بنیاد و مبتنی بر تخیلات و موهومات است<sup>(۴)</sup>».

فرانسیس بیکن روش قیاسی را در منطق ارسطو نمی‌پسندید و در این باره می‌گفت:

(قیاس مرکب است از قضایا، و قضایا از کلمات، و کلمات تعبیراتی است از معلومات، پس اگر خود معلومات مبهم و بطور شتابزدگی از امور انتزاع شده باشد در سازمان

۱- هجرت که مبدأ تاریخ اسلامی بشمار می‌رود در ۶۲۲ میلادی واقع شده است.

۲- سیر حکمت در اروپا، جلد اول، صفحه ۸۲.

۳- رجوع شود به: الموسوعة الفلسفیه المختصرة، چاپ قاهره، صفحه ۱۰۹.

۴- سیر حکمت در اروپا، جلد اول، صفحه ۸۴.

قیاس استحکامی نخواهد بود، پس تنها امید ما منوط خواهد بود به استقراء<sup>(۱)</sup>!

ایراد اساسی بیکن بر منطق ارسطو مبتنی بر این مطلب بود که:

(ارسطو، فلسفه طبیعی را با منطق خود فاسد کرد و عالم را از روی مقولات

تنظیم نمود، بیشتر توجهش مصروف تهیه جواب مسائل به واسطه عبارات بود، نه غور در حقیقت ذاتی اشیاء! بهترین استدلال، خود تجربه است.<sup>(۲)</sup>

با صرف نظر از زیاده روی فرانسیس بیکن درباره ارسطو، اصلی که بیکن برای آن اهمیت بسیار قائل شده (یعنی تأکید بر تجربه و استقراء و تکیه نکردن بر قیاس ارسطویی) چند قرن پیش از او در جهان اسلامی مورد عنایت و حتی سفارش قرار گرفته است و دانشمندان اسلامی به پیروی از آموزشهای قرآن مجید که سیر و مطالعه در طبیعت را فرمان داده، اهمیت تجربه را از نظر دور نمی داشتند و آیات کریمه ای نظیر:

(قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخُلُقَ<sup>(۳)</sup>) محرک و مشوق ایشان در این

طریق بوده است.

بعنوان نمونه، ابن تیمیّه که نزدیک به ۳۰۰ سال پیش از فرانسیس بیکن می زیسته

از قیاس های بدون مبنا و کلی با فی های افراطی تنقید نموده و به اهمیت تجارب علمی تصریح کرده است و در کتاب بزرگ منطق خود می نویسد:

« گفته نشود که قیاس منطقیان دلائل صحیح را از فاسد معرفی می کند چه این

سخن را نادانی می گوید که حقیقت قیاس اهل منطق را نمی شناسد! زیرا قیاس ایشان جز شکل دلیل و صورت آن چیزی نیست اما اینکه دلیل معین مستلزم مدلول خود می باشد، قیاس ایشان در جهت نفی یا اثبات متعرض این موضوع نمی شود و این بر حسب علم شخص نسبت به مقدمات است که مشتمل بر دلیل خواهد بود ولی در قیاس منطقیان بیانی درباره درستی مقدمات یا تباهی آن بهیچوجه نیست.»

(و لا یقال ان قیاسهم یعرف الأدلّة من فاسدها، فانّ هذا انما یقوله

۱- منطق قدیم و جدید، تالیف دکتر هاشم گلستانی به نقل از کتاب «فلسفه علمی»

مقاله ارغنون نو، صفحه ۱۵۵، چاپ تهران.

۲- فلسفه علمی، مقاله ارغنون نو.

۳- بگو در زمین بگردید آنگاه بنگرید که آفرینش موجودات را چگونه آغاز نهاد.

(قرآن مجید، سوره عنکبوت، آیه ۲۰).

جاهل لا يعرف حقیقه قیاسهم . فانّ قیاسهم ليس فيه الا شكل الدلیل و صورته واما كون الدلیل المعین مستلزماً لمدلوله فهذا ليس في قیاسهم ما يتعرّض له بنفی و لا اثبات واما هذا بحسب علمه بالمقدمات التي اشتمل عليها الدلیل و ليس في قیاسهم بيان صحّة شيء من المقدمات و لا فسادها<sup>(۱)</sup> .

ملاحظه می شود که ابن تیمیّه در اینجا با زبان روشن و علمی تصریح می کند که حکم به صحّت ادله قیاسی ، موکول به اثبات صحّت مقدمات قیاس است و صحّت مقدمات قیاس هم باید در خارج از شکل منطقی آن ، تحقیق شود . یعنی براهل منطق است که پیش از تشکیل صورت قیاس از راه تجربه و تحقیق ، مقدمات قیاس را اثبات کنند ، ابن تیمیّه بخصوص درباره اهمیت تجربه می نویسد :

« بسیاری از پزشکان در یک دارو ، به تجربه مشترکی نائل آمده اند و بعلاوه کثرت تجارب در گیاهان دارویی و توافق آزمایش کنندگان ، ادّعی ایشان را ثابت می کند ولی در ادّعاهای اهل فلسفه خبری از آزمونهای مزبور نیست . »  
(... و ذلك لا شترای كثير من الأطباء في تجربة الدواء الواحد و ايضاً فلکثرة وجود ما يدعی فيه التجربة من النبات و تواطؤ المجربین له ، و ليس كذلك ما يدعونه من فلسفتهم<sup>(۲)</sup>)

در اینجا ابن تیمیّه ، امور تجربی را بیش از ادّعاهای فلسفی ، قابل قبول می شمرد ولی تفاوت راه او با فرانسیس بیکن این است که بیکن تنها به استقراء چشم دوخته و آشکارا می گوید :

(تنها امید ما منوط خواهد بود به استقراء<sup>(۳)</sup>) .

اما ابن تیمیّه تمثیل را در دائره تجارب وارد ساخته و می نویسد : « شراب بسیار ، چون بخشی از آن ، در معرض آزمون قرار گرفت و معلوم شد که مست کننده است دانسته می شود که مابقی آن نیز مست کننده می باشد زیرا حکم برخی از آن ، مانند حکم بخش دیگر است و سایر قضایای تجربی نیز بدینگونه می باشند ، مانند آگاهی از اینکه نان موجب سیر شدن و آب سبب رفع تشنگی است و امثال اینها ، و مبنای این موضوع همان « تمثیل »

۱- الردّ علی المنطقیین ، ص ۲۵۲ .

۲- همان مدرک ، صفحه ۳۹۳ .

۳- فلسفه علمی ، مقاله ارغنون نو ، صفحه ۱۰۵ ، چاپ تهران .

است .»

(فان الشَّرابَ الكثير إذا جَرَّبَ بعضه وعلم أَنَّهُ مسكر علم أَنَّ الباقي منه مسكر لأنَّ حكم بعضه مثل بعض ، وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأنَّ الخبز يشبع ، والماء يروي وأمثال ذلك ، إنما مبناها على قياس «التمثيل»<sup>(۱)</sup>).

اگر هر امری را (چنانکه در بیان «بیکن» آمده) بخواهیم از راه استقراء تحقیق کنیم ، کار بسیار مشکل شده و به درازا می کشد<sup>(۲)</sup> و در بسیاری از موارد از عهده آن بر نخواهیم آمد مگر اینکه در تجارب محدود خود ، قواعد عقلی را بکار ببریم و به تمثیل دست آویزیم . در اینجا لازمست که از ذکر نکته ای فروگذار نشود و آن اینکه :

بقول ابن تیمیه ، امور تجربی ، خود محصول «حسّ» و «عقل» هردو ، می باشند چنانکه می نویسد :

« از راه حسّ ، امور معین شناخته می شوند آنگاه چون این شناسائی چندبار تکرار گردید ، عقل حکم می کند به اینکه فلان اثر مشابه در اشیاء ، به سبب قدر مشترکی است که در آنها وجود دارد و از اینجا حکم کلی صادر می نماید . . . ) فالْحَسَّ به يعرف الْأُمُور الْمَعْيَنَةَ ثُمَّ إِذَا تَكَرَّرَتْ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ أُدْرِكَ الْعَقْلُ أَنَّ هَذَا بِسَبَبِ الْقَدَرِ الْمُشْتَرَكِ الْكُلِّيِّ ، فَقَضَى قَضَاءً كُلِّيًّا<sup>(۳)</sup> .

پس ، تجربه از تعقل جدا نمی شود و طرفداری از تجربه بدون پذیرفتن «قانون عمومی علیّت» که عقل کاشف آنست میسر و ممکن نیست بنابراین بی اعتنائی به امور عقلی چنانکه میان تجربی مذهب ان معمول شده و آنها را به فلاسفه حسی همانند ساخته حتی برخلاف اصول و پایه کارهای تجربی خواهد بود بهمین جهت تا حدّی جای شگفتی است چون ملاحظه می گردد که فرانسویس بیکن با وجود علاقه به تجربه ، اهمیتی برای امور عقلی قائل نبوده و حتی با ریاضیات چندان نظر خوشی نداشته است !  
برتراند راسل در کتاب «تاریخ فلسفه غرب» می نویسد :

۱- الردّ علی المنطقیین ، صفحه ۱۸۹ .

۲- در اینجا باید میان «استقراء» و «تجربه» نیز تفاوت نهاد زیرا در استقراء می کوشند که مدارک پراکنده و جزئی را فراهم آورده و مجموعه سازند تا بحکم کلی برسند ولی در تجربه ، ملاحظات جزئی را با دلائل عقلی همراه می سازند و به احکام کلی نائل می گردند .

۳- الردّ علی المنطقیین ، صفحه ۳۸۶ .

( بیگن نه تنها قیاس را تحقیر می‌کرد بلکه برای ریاضیات نیز ارزش بسزائی قائل نبود ، شاید بدین سبب که آنرا به اندازه کافی تجربی نمی‌دانست (۱) ! ) .  
البته می‌دانیم که در جهان خارج از ذهن ، اعداد وجود ندارند و همچنین نقطه بی‌بعد و خط یک بُعدی و سطح دو بُعدی بطور مجرد یافت نمی‌شوند تا مستقلاً به تجربه درآیند ! ولی از همین احکام انتزاعی و ریاضی یا هندسی که با عقل سر و کار دارند می‌توان در قلمرو تجربه و در جهان خارج ، استفاده‌های شایانی کرد و فیزیک جدید با شکلهای گوناگونش ( فیزیک اتمی ، فیزیک نجومی ، آستروفیزیک و ... ) گواه صادقی بر این معنی می‌باشد و بی‌اعتنائی به ریاضیات به عذر اینکه از جمله امور تجربی نبوده و عقلی و انتزاعی است ، عذر مقبول و درستی نخواهد بود .

روش صحیح منطقی ، روشی بشمار می‌رود که برخورداری از تمام قوای ادراکی انسان را برای فهم امور توصیه کند و آنها را در نظام طبیعی خود به سیر و حرکت کمالی هدایت نماید و فرانسیس بیکن هر چند به « استقراء » دلبستگی بسیار نشان داده و « جدول حضور و غیاب » برای آن ساخته ولی چون به « تعقل » چنانکه باید رغبت نشان نداده لذا رویه کلی منطقی او چندان درخور اهمیت و اعتبار نیست و بدین لحاظ دانشمندان اسلامی بر او تقدّم داشته‌اند .

ویل دورانت در کتاب « تاریخ فلسفه » می‌نویسد :

( باید دید که آیا روش « بیگن » صحیح است ؟ آیا این روش در علوم جدید ثمربخش است ؟ نه ! بطور کلی علم ، جمع موادّ تاریخ طبیعی و استفاده از آنها با جدول پیچ در پیچ « ارغنون نو » بکار نمی‌بندد بلکه روش ساده با بهترین نتایج در پیش می‌گیرد ... اینشتاین پس از آنکه خود دریافت ویا از نیوتون گرفت که انتشار نور به خط مستقیم صورت نمی‌گیرد بلکه به خط منحنی است این نتیجه را استنباط کرد که آنچه ما ظاهراً " بنا بفرض انتشار نور به خط مستقیم ستاره‌ای را در وضعی معین می‌بینیم ، در حقیقت در آن وضع و محل نیست بلکه کمی نزدیک به آن و یا در کنار آن است . پس از آن ، از تجربه و مشاهده برای آزمایش صحت این استنتاج استفاده کرد (۲) .

۱- تاریخ فلسفه غرب ، کتاب سوم ، صفحه ۹۵ .

۲- تاریخ فلسفه ، اثر ویل دورانت ، ترجمه عباس زریاب خوئی ، چاپ تهران ، جلد ۱ ،



آری چنانکه «ویل دورانت» نوشته، در علوم جدید نیز مقام تعقل و تحلیل، پیشرو تجربه و آزمون قرار گرفته است و از اینراه بشر به گنجینه‌های مخفی علوم دست می‌یابد.

فروغی ضمن کتاب «سیر حکمت در اروپا» می‌نویسد:

(نخستین کسی که بر پیگر جهل علم‌نمای اسکولاستیک زخم گاری زد فرنیسیس بیکن انگلیسی بود ۱۰۰۰ اما در کار این دانشمند هم با بلندی مقامی که دارد نقصهائی بود از اینجهت که عنایت خود را بیشتر معطوف علوم طبیعی ساخت و توجه به اهمیت روش استقراء و تجربه و مشاهده، او را از اعتناء به قوه تفکر بازداشت... (۱)).

#### دکارت و نقد قیاس

رنه دکارت rene descartes یکی از مشاهیر فلاسفه غرب است که در سال ۱۵۹۶ میلادی در یکی از شهرهای فرانسه متولد شده است. دکارت معاصر با میرداماد و صدرالدین شیرازی از فیلسوفان اسلامی بوده و در عصر صفویه می‌زیسته است. وفات او را در سال ۱۶۵۰ میلادی برابر با ۱۰۲۸ هجری نوشته‌اند.

دکارت از آثار مسلمین (بی‌واسطه یا بواسطه) سود جسته و بطوری که یکی از فضلای ایران<sup>(۲)</sup> تحقیق نموده برخی از مسائل مهمی که در هندسه از دکارت بجای مانده عیناً همان مسائلی است که ریاضی‌دان شهیر اسلامی حسن بن هیثم (متوفی در سال ۴۱۷ هجری) آنها را طرح و حل نموده<sup>(۳)</sup> و صورت مسائل و حل آنها با یکدیگر تطبیق می‌کنند!

۱- سیر حکمت در اروپا، بخش دوم، صفحه ۹۸.

۲ آقای دکتر جلال مصطفوی در مجله «دنیای علم».

۳- پی‌یروسو در کتاب «تاریخ علوم» درباره ابن هیثم می‌نویسد: (تقریباً در همین اوقات بود که بزرگترین فیزیکدان دنیای عرب حسن بن هیثم (۱۰۳۹-۹۶۵) معروف به «الحسن» زندگی می‌کرد. کتاب او درباره نور برای اولین بار توصیف صحیحی از ساختمان چشم انسان می‌کند و قسمتهای مختلف از قبیل مخاط خارجی و قرنیه و شبکیه و عنبیه و علاوه بر آن، اصول اطاق تاریک را شرح می‌دهد. این شخص هنگام مطالعه در انعکاس نور بدون اینکه مستقیماً به مسئله انکسار توجهی کند چنین اظهار می‌دارد که مابین زاویه تابش و زاویه انکسار نسبت ثابتی وجود دارد. (تاریخ علوم، ترجمه حسن صفاری، صفحه ۱۱۹).)

دکارت در مقدمه‌ای که بر کتاب مبادی فلسفه *principia philosophiae*

می‌گوید:

( انسانی که جز معرفت عامیانه و ناقص چیزی ندارد . . . لازمست که پیش از هر کار بکوشد تا برای خویشتن یک «مذهب اخلاقی» فراهم آورد تا او را در نظم بخشیدن به کارهای زندگیش کفایت کند . . . و پس از این ، شایسته است که منطق بخواند و مقصود من ، منطق اهل مدرسه (طرفداران اسکولاستیک) نیست زیرا این منطق بطور دقیق چیزی جز نوعی جدل نمی‌باشد که وسائل فهماندن چیزهایی را که می‌دانیم بما می‌آموزد! یا دربارهٔ اموری که آنها را نمی‌شناسیم راهنمایی می‌کند که چگونه بدون قضاوت و حکم صحیح سخنان بسیار گوئیم!

و این منطق با روش خود ، قضاوت درست را تباه می‌کند بی‌آنکه در نمو و تربیت آن تأثیری بجای نهد . بلکه قصد من ، خواندن منطقی است که به شخص می‌آموزد عقل خود را چگونه متوجه اکتشاف حقایق سازد که آنها را نمی‌شناسد<sup>(۱)</sup> .

در اینجا دکارت می‌خواهد ما را به این معنی توجه دهد که منطق صوری *logique formelle* حائز اهمیت نیست بلکه آنچه مهم است روش علمی و یا منطق علمی *methodologie* می‌باشد که در اکتشافات علمی انسانرا یاری و هدایت می‌کند . دلیلی که از دکارت بر اثبات این قضیه نقل شده اینست که: راه عمده در وصول به معلومات در منطق صوری قیاس است و (قیاس مطلب تازه‌ای یاد نمی‌دهد و مجهولی را معلوم نمی‌کند بلکه تنها گزارش عرضه‌داشتن چیزی است که معلوم است ، پس روشی نیست که به وسیلهٔ آن بتوان به اختراع

۱- مبادئ الفلسفة، اثر دکارت، تعریب دکتر عثمان أمين، چاپ قاهره، صفحه ۶۷ و ۶۸، عبارت عربی کتاب، بدینصورت آمده است: (انَّ الإنسان الذی لا یملک بعد الاَّ المعرفة العامیة الناقصة . . . یجب قبل کل شیء أن یسعی الی أن یؤلف لنفسه مذهباً أخلاقياً یکفی لتنظیم أعماله فی الحیاة . . . و بعد ذلک ینبغی أيضاً أن یدرس المنطق، و لا أقصد منطق المدرسیین لأنّه علی التّدقیق لیس الاَّ جدلاً یعلم الوسائل لإفهام غیرنا الأشياء الّتی نعلمها، او لإلدلاء - دون حکم - بأقوال کثیرة عن الأشياء الّتی لانعرفها، فهو بذلک یفسد الحکم السّلم دون أن ینمیّه، بل قصدت المنطق الذی، یعلم المرء توجیه عقله لا کتشافات الحقایق الّتی یجهلها) .

و اکتشاف نائل شد<sup>(۱)</sup>

فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» این معنی را از قول دکارت چنین توضیح می‌دهد:

(قواعد منطق با همه درستی و استواری، مجهولی را معلوم نمی‌کند و فایده حقیقی آن همانا دانستن اصطلاحات و دارا شدن قوه تفهیم و بیان است زیرا که برهان، استخراج نتیجه است از مقدمات، پس هرگاه مقدمات معلوم نباشد نتیجه نخواهد بود و تنها با قواعد منطقی، معلومی نمی‌توان بدست آورد و اگر مقدمات درست، در دست باشد نتیجه خود حاصل است.)

عقل سلیم انسان به فطرت خود قواعد منطقی را بکار می‌برد و به اینهمه بحث و جدال منطقیان حاجت ندارد و اگر مقدماتی که درست است غلط باشد، نتیجه هم البته غلط خواهد بود و بجای معرفت، ضلالت حاصل خواهد شد و از همین رو طالبان علم با آنکه قواعد منطق را بخوبی می‌دانستند خطا بسیار کرده‌اند<sup>(۲)</sup>.

این بیانات در جهان اسلامی بهیچوجه تازگی ندارد و قرن‌ها پیش از دکارت از زبان سیرافی و ابن تیمیّه و دیگران در شرق اسلامی شنیده شده و فصول گذشته این کتاب بهترین گواه بر درستی این مدعا است و ما تفصیل این مباحث را با ذکر مدارک و درستی بیاناتی دقیقتر و عمیقتر از آنچه دکارت گفته، آوردیم.

این ابوسعید سیرافی بود که در حدود ۶۶۰ سال پیش از دکارت اظهار داشت که منطقیان با دانستن قواعد منطق خطاهای گوناگونی مرتکب شده‌اند و به متی بن یونس، مترجم مسیحی و شارح منطق ارسطویی گفت:

(أتراک بقوة المنطق و برهانه اعتقدت أنّ الله ثالث ثلاثة وأنّ الواحد أكثر من واحد؟)!

«آیا تو چنان می‌بینی که با قدرت منطق و برهان آن عقیده یافته‌ای که خدا یکی از اقانیم ثلاثه است؟ و ذات واحد بیش از یک ذات (سه ذات) می‌باشد؟!»  
هم او بود که می‌گفت:

۱- مبانی فلسفه، اثر دکتر علی‌اکبر سیاسی، چاپ تهران، صفحه ۲۵۶.

۲- سیر حکمت در اروپا، چاپ تهران، بخش دوم، صفحه ۹۹.

۳- الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، صفحه ۱۵۲.

( فاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل )<sup>(۱)</sup> .

یعنی: «از راه عقل سلیم معنای تباه از معنای درست شناخته می شود (نه از طریق منطق ارسطو!)» .

این ابن تیمیه بود که در حدود ۳۰۰ سال قبل از دکارت اظهار عقیده کرد که:  
( فان قیاسهم ليس فيه إلا شكل الدليل و صورته و أما كون الدليل المعین مستلزماً لمدلوله فهذا ليس في قیاسهم . . . و إنما هذا بحسب علمه بالمقدمات<sup>(۲)</sup> ) .  
یعنی: «قیاس منطقیان جز شکل دلیل و صورت آن چیزی نیست اما اینکه دلیل معین، مستلزم مدلول خود می باشد این موضوع در صورت قیاس یافت نمی شود . . . و مربوط به علم بر مقدمات است .»

این ابوالنجا الفارض بود که قریب شش قرن پیش از دکارت می گفت:  
( إنَّ ظَهر و أمکن تقدیم المقدمات له لِإنتاجه کان حکم المنتوج منه كحکم ما ظهرت مقدماته<sup>(۳)</sup> ) .

یعنی: «اگر مقدماتی را که برای نتیجه گیری از قیاس، پیش افکنده اند روشن و ثابت باشند حکمی که بعنوان نتیجه بدست آمده مانند حکم مقدماتشان روشن و واضحست ( و اگر مقدمات ثابت نباشند به نتیجه اعتماد نمی شود )»  
خلاصه اینکه نقد منطق ارسطویی در جهان اسلامی بصورتی دقیق انجام پذیرفته و غرب در این باره تحفه ای ندارد تا بر ما عرضه کند و علمای مسلمین در این کار بر متفکران غربی سبقت گرفته و پیش از این میدان بوده اند .

### جان لاک و ابن تیمیه!

جان لاک John Locke فیلسوف شهیر انگلیسی در سال ۱۶۳۲ میلادی نزدیک شهر بریستول انگلستان چشم به جهان گشود و در اکتبر سال ۱۷۰۴ هجری جان به جان آفرین تسلیم کرد .

این متفکر نامدار نیز در نقد منطق ارسطو در جهان غرب سهمی بسزا داشته است .

۱- الإمتاع والمؤانسة، الجزء الاول، صفحه ۱۰۹ .

۲- الردّ علی المنطقیّین، صفحه ۲۵۲ .

۳- منطق و مباحث الفاظ، صفحه ۵۶ .

درباره او نوشته اند:

( در ایام تحصیل در دانشگاه آکسفورد از مذهب ارسطو بشکلی که اهل مدرسه تعلیم می‌کردند بستوه آمده بود و تصور می‌کرد که آن مذهب را به واسطه عبارات مبهم و مسائل بی‌لزوم مشوب ساخته و یک رشته مباحثات منطقی را برای مجادله و پرمدهائی اختراع کرده‌اند نه برای تحرّی حقیقت! این عقیده او در باب فلسفه اهل مدرسه تا آخر دوام یافت و با اینکه افکار فلسفی خود را در اواخر یک عمر طولانی اعلام کرد و کتاب «تحقیق» او در سال ۱۶۹۰ انتشار یافت باز در صفحات آن طرز روحیه مشابه به روحیه بیکن bacon و سایر عمای فلسفه جدید پدیدار است که عبارتست از انتقاد تحقیرآمیز فلسفه اهل مدرسه (اسکولاستیک) و منطق ارسطو و عصیان بر ضدّ سنت و تحکّم بهر شکلی که باشد<sup>(۱)</sup> ).

کتاب مشهور جان لاک «رساله در فهم بشر»<sup>(۲)</sup> ESSAY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING نام دارد که چنانکه از نامش پیدا است در مباحث مربوط به معرفت ذهن و قوانین آن نوشته شده و بمناسبت، از منطق ارسطویی نیز بحثی به میان آورده است. جان لاک در کتاب مذکور می‌نویسد:

(... خداوند چنان ممسک نبوده که انسانرا فقط حیوانی دو پا سازد و عقلانی کردن او را به ارسطو واگذارد<sup>(۳)</sup>!! «باز می‌گوید: «اگر قیاس را حتماً آلت عقل و وسیله علم بشماریم نتیجه این می‌شود که قبل از ارسطو کسی نبوده که از راه تعقل چیزی را بداند یا بتواند بداند<sup>(۴)</sup>!»

این سخنان ما را به یاد «سیرافی» می‌افکند که به «متّی» می‌گفت:

(فَكُنَّا نَقُولُ لَا حُجَّةَ إِلَّا عَقُولُ يُونَانَ وَلَا بُرْهَانَ إِلَّا مَا وَضَعُوهُ<sup>(۵)</sup>)!

گوئی تو عقیده داری که هیچ حجتی جز عقل یونان و هیچ دلیلی، جز دلیل

۱- تحقیق در فهم بشر، اثر جان لاک، ترجمه دکتر رضا زاده شفق، چاپ تهران صفحه ۱ از مقدمه.

۲- آقای دکتر رضا زاده شفق این کتاب را تحت عنوان «تحقیق در فهم بشر» ترجمه کرده‌اند.

۳- تحقیق در فهم بشر، صفحه ۳۷۸.

۴- همان مدرک، صفحه ۳۷۸.

۵- الإمتاع والمؤانسة، الجزء الاول، صفحه ۱۱۲.

ایشان نیست!!

و نیز می گفت:

(حدّثنی عن قائل قال لك: حالى فى معرفة الحقائق والتّصّحّح لها، حال قوم كانوا قبل وّاضع المنطق، أنظر كما نظروا، وأنّ تدبّر كما تدبّروا، لأنّ اللّغة قد عرفتّها بالمنشاء والوارثة، والمعانى نقرت عنها بالنظر والرّأى والاّ اعتقاد والاّ جهّاد، ما تقول له (۱)؟).

مرا خبر ده از کسی که گوید: من در شناخت و جستجوی حقایق به گروهی می مانم که پیش از وّاضع منطق می زیستند! و چنان می اندیشم و تدبّر می کنم که آنها می کردند زیرا لغت را از محیطی که در آن پرورش یافته ام و از راه وراثت فراگرفته ام و معانی را نیز با تلاش و رأی شخصی و پیگیری دریافته ام، به او چه پاسخی می دهی؟

و بویژه به یاد ابن تیمیّه می افتم که گفته است:

(و هؤلاء يقولون أنّ المنطق، میزان العلوم العقلیّة و مراعاته تعصم الذهن عن أن یغلط فی فکره كما أنّ العروض میزان الشعر والنحو والتّصریف میزان الالفاظ العربیّة... و لكنّ لیس الأمر كذلك فإنّ العلوم العقلیّة تعلم بما فطر الله علیه بنی آدم من أسباب الإدراک لا تتقف علی میزان وضعی لشخص معین و لا یقلّد فی العقلیّات أحد بخلاف العربیّة فإنّها عادة لقوم لا تعرف إلّا بالسّماع و قوانینها لا تعرف إلّا بالاستقراء... (۲)).

یعنی: «منطقیان گویند: منطق، میزان دانشهای عقلی است و رعایت آن ذهن را از اینکه در اندیشیدن به غلط افتد حفظ می کند چنانکه علم عروض، ترازوی شعر و نحو و تصریف، میزان الفاظ و واژه های عربی بشمار می آیند... و چنان نیست که ایشان گویند زیرا علوم عقلی از راه أسباب إدراک که خداوند در آدمی آفریده، دانسته می شوند و مبتنی بر میزان و قراردادی که شخص معین پدید آورد نیستند و در امور عقلی از هیچکس تقلید نمی شود برخلاف عربی که رسم و عادت قومی از میان اقوام است و جز از راه شنیدن شناخته نمی گردد و قوانین آن جز از طریق استقراء بدست نمی آید...»

جان لاک برخلاف نظر برخی از اهل منطق، معانی کلی یا «کلیّات» را مخلوق قدرت فهم و عقل آدمی می دانسته و برای آنها وجود مستقل خارجی قائل نبوده است و در این باره می نویسد:

۱- الإمتاع والمؤانسة، الجزء الاول، صفحه ۱۱۶.

۲- الرّد علی المنطقیّین، صفحه ۲۶ و ۲۷.

« آشکار است که عمومی و کلی ، متعلق بوجود واقعی اشیا نیستند بلکه اختراع و مخلوق فاهمه انسانی هستند<sup>(۱)</sup> .»

و این نظر همانست که ابن تیمیه بصورتی روشنتر ، نزدیک به سه قرن پیش از جان لاک آنرا بیان کرده و می گوید :

( ... من أخصّ صفات «العقل» التي فارق بها «الحس» إذا الحس لا يعلم إلاّ معيّنًا والعقل يدرّكه كليًا مطلقًا<sup>(۲)</sup> .

یعنی : « از ویژگیهای احوال عقل (ادراک کلیات است) که بدانها از حس جدا می شود ، چرا که حس جز به اشیا معین تعلق نمی گیرد ولی عقل ، امور را بصورت کلی و مطلق درمی یابد ! »

آنگاه ابن تیمیه توضیح می دهد که :

( و فصل الخطاب : أنه ليس في الخارج إلاّ جزئيّ معيّن ، ليس في الخارج ما هو مطلق عامّ مع گونه مطلقاً عامّاً<sup>(۳)</sup> !

یعنی : « سخن قاطع درباره کلی اینست که ، در خارج از ذهن غیر از جزئی معین چیزی نیست و در ظرف خارج ، مطلق عامّ به اعتبار إطلاق و عمومیت وجود ندارد ... »  
جان لاک ، بعکس منطقیان ، قیاس را بهترین نوع برهان و عالیترین راه تعقل برای جویندگان حقیقت نمی شناسد و می نویسد :

« قواعد قیاسی تنها و بهترین راه تعقل برای هدایت جویندگان حقیقت نیست و خود ارسطو که بعضی اشکال را منتج نتیجه یافت و بعضی دیگر را نیافت بدون تردید توسط شرائط صوری مبادرت نکرد بلکه توسط طریق اصلی علم ، یعنی تطابق محسوس و مرئی تصوورها اقدام نمود<sup>(۴)</sup> .»

در اینجا چنانکه ملاحظه می شود جان لاک طریق اصلی علم را غیر از راه قیاس معرفی می کند و در جای دیگر کتابش در این باره توضیح داده و می نویسد :

« اگر کسی نیک ملاحظه کند گمان می کنم خواهد دید که ترقی و تعیین عمده »

۱- تحقیق در فهم بشر ، صفحه ۲۴۵ .

۲- الردّ علی المنطقیین ، صفحه ۳۱۷ .

۳- مدرک فوق الذکر ، صفحه ۸۴ .

۴- تحقیق در فهم بشر ، صفحه ۲۷۶ .

علم که مردم در این علوم استحصال کردند مدیون اصول کلیه نبوده و از چند اصل کلی که در ابتدا وضع شده بدست نیامد بلکه اثر تصوّرهایی واضح و معین و کاملی بوده که در افکار آنان بکار می‌رفته و ارتباط مساوات یا تفاوت بین بعضی تصوّرات به اندازه‌ای روشن بوده که علم شهودی نسبت به آن پیدا می‌کرده‌اند و بدین واسطه بود که در علوم دیگر هم مسائلی را پی می‌بردند و اینهمه بدون کمک اصول کلی، اتفاق می‌افتاد<sup>(۱)</sup>.

چنانکه از این بیان بدست می‌آید جان لاک راه پیشرفت علوم و اکتشافات تازه را مقایسه و سنجش اشیاء با یکدیگر و انتقال حکم از یک موضوع به همانند خود می‌داند که همان تمثیل منطقی باشد و بطور خلاصه، تفاوت یا مساواتی را که میان موجودات ادراک می‌شود، ملاک حصول علم می‌شمارد و قیاس منطقی را مهمترین راه تحصیل علم معرفی نمی‌کند.

این تیمیه چند قرن پیش از او عیناً همین سخن را اظهار داشته و تصریح نموده که خداوند، طریق معرفت را در شناسائی «همانندی و اختلاف میان اشیاء» قرار داده است چنانکه می‌نویسد:

«یبین الله الحقائق بالمقایس العقلیة والأمثال المضروبة و یبیین طرق التسویة بین المتماثلین والفرق بین المختلفین»<sup>(۲)</sup>.

و پیش از این نیز نظر این تیمیه را درباره قیاس آوردیم و اهمیت تمثیل منطقی را از دیدگاه او به تفصیل بیان داشتیم.

### برکلی و غزالی:

یکی از فلاسفه مشهور انگلیس جرج برکلی George Berkeley است که در سال ۱۶۸۵ میلادی متولد شده و در سال ۱۷۵۳ برابر با سال ۱۱۳۱ هجری وفات یافته است. از جمله آراء مشهور او نفی جوهر جسمانی است. به این معنی که می‌گوید: «منکر محسوسات نیستم، شک نیست که انسان شکل و حرکت و رنگ را می‌بیند و آوازا می‌شنود و بو و طعم و مقاومت و گرمی و سردی را به شامه و ذائقه و لامسه حس می‌کند و محسوساتش (جز در مورد خطای حس و توهم که آن مبحث دیگری است) درست است آنچه من منکر

۱- تحقیق در فهم بشر، صفحه ۳۵۸.

۲- الردّ علی المنطقیین، صفحه ۳۸۲.



حقیقت داشتن جوهر جسمانی است که فیلسوفان جعل کرده‌اند و موضوع أعراض محسوس پنداشته‌اند<sup>(۱)</sup>.

برکلی نظر خود را درباره نفی تقسیم اشیاء به «جواهر» و «أعراض» - چنانکه در منطق ارسطو آمده - بطور مفصل ضمن رساله‌ای که در «أصول علم انسانی» نگاشته، توضیح داده است<sup>(۲)</sup> و در آنجا عقاید همه حکمای را که به جوهر مادی قائل بوده‌اند تخطئه می‌کند و می‌نویسد:

(اگر به اقوال حکمائی که در باب جوهر مادی آراء دقیقی داشته‌اند رجوع شود ملاحظه می‌گردد که هیچ معنی دیگری برای این الفاظ جز تصور کلی وجود به ضمیمه مفهوم نسبی حامل أعراض قائل نبوده‌اند! «مفهوم کلی وجود» بنظر من انتزاعی‌ترین و نامفهوم - ترین تمام مفاهیم کلی است اما «حامل أعراض بودن» چنانکه دیدیم بمعنی معمولی و لغوی آن مفهوم نیست لذا باید به معنی و تعبیر دیگری باشد لیکن آنرا هرگز بیان نکرده‌اند که چیست؟ از اینرو وقتی دو جزئی را که معنای الفاظ «جوهر مادی» از آنها ترکیب شده است مورد دقت قرار می‌دهیم به این نتیجه می‌رسیم که آنها هیچ معنی مشخصی ندارند<sup>(۳)</sup>.)

نزدیک چهار قرن پیش از برکلی، احمد بن تیمیه، تقسیم اجسام را به «جواهر مادی» و «أعراض» انکار نموده و می‌نویسد:

[قد بینا أن ما يدعونه من التركيب من «الوجود» و «الماهية» و من «الجنس»

۱- سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، صفحه ۹۴.

۲- و این رساله به پارسی ترجمه شده و از طرف دانشگاه تهران انتشار یافته است.

۳- رساله در اصول علم انسانی، چاپ دانشگاه تهران، پیراسته آقای دکتر یحیی مهدوی، صفحه ۳۰ و ۳۱. وجود «جوهر» بعد از برکلی، مورد انکار برخی دیگر از فلاسفه انگلیس نیز واقع شده است. برتراند راسل در کتاب «تاریخ فلسفه غرب» می‌نویسد: (جوهر اگر بطور جدی مورد تحقیق قرار گیرد، تصویری است که محال است از إشکالات مبری شود، می‌گویند که جوهر موضوع أعراض است و در عین حال از همه أعراض متمایز است اما هنگامی که أعراض را از جوهر منتزع سازیم و بکوشیم خود جوهر را در نظر بگیریم، می‌بینیم که چیزی برجای نمانده است!...) (تاریخ فلسفه غرب، کتاب اول، ترجمه دریابندری صفحه ۳۸۲ و ۳۸۳.)

و «الفصل» باطل. و اما ترکیب الجسم من هذا و هذا فأكثر العقلاء يقولون: الجسم ليس مركباً لا من «المادة» و «الصورة»..... لم يبق إلا ذات لها صفات<sup>(۱)</sup>.

یعنی: «پیش از این بیان کردیم که آنچه ادعا نموده‌اند در این باره که «ممکنات» از «وجود» و «ماهیت» و «جنس» و «فصل» ترکیب یافته‌اند باطل است و اما در زمینه ترکیب «جسم» از آنچه پیش از این ذکر شد، پس بیشتر خردمندان می‌گویند: جسم، مرکب از «ماده» و «صورت» نیست..... هیچ چیز برای آن نمی‌ماند مگر همینکه جسم، ذاتی است که صفاتی دارد!...»

گذشته از این، برکلی در اینکه حصول «معنای کلی» در «عقل» انسان متحقق است با منطقیان توافق ننموده و در این باره عقیده‌ای چون رأی غزالی را برگزیده است چنانکه گفتار غزالی بزودی خواهد آمد و با توجه به اینکه غزالی نزدیک ۶۰۰ سال پیش از برکلی می‌زیسته اگر بپذیریم که این توافق، از سر تقلید و اقتباس نبوده بلکه بحکم «توارد» رخ داده است باز بنا بر قاعده «الْفَضْلُ لِلْمَتَقَدِّمِ» برتری را با غزالی باید بدانیم. برکلی می‌نویسد:

(اگر دیگران دارای این قوه شگفت یعنی انتزاع هستند، خود بهتر می‌توانند گفت! اما من به جرأت می‌گویم که فاقد چنین قوه‌ای هستم و فقط می‌توانم تصوراتی را که از اشیاء جزئی حاصل کرده‌ام تخیل و یا تمثیل کنم و آنها را به آنحاء مختلف ترکیب و تقسیم نمایم مثلاً می‌توانم آدمی را در خیال تمثیل نمایم که دارای دو سر باشد، یا سر انسان را به تن اسب در خیال وصل کنم و حتی قادرم دست و چشم و بینی را هریک جداگانه و منترع از اصل بدن مجسم سازم. اما هرگاه که اینکار را می‌کنم دست و چشمی که در خیال تصویر می‌نمایم حتی شکل و رنگ معینی دارد... تحصیل تصور انتزاعی حرکت نیز جدا از جسم متحرک، که نه سریع باشد و نه بطیئ، نه مستدیر و نه مستقیم، برای من امکان ندارد و به همین نحو است تمام تصورهایی کلی انتزاعی دیگر<sup>(۲)</sup>...).

غزالی نیز در کتاب «تهافت الفلاسفة» می‌نویسد:

(إنَّ المعنى الكلي الذي وضعتموه حالاً في العقل غير مسلم! بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس! ولكن يحل في الحس مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله و العقل

۱- الرد على المنطقيين، صفحه ۳۱۵.

۲- رساله در اصول علم انسانی، صفحه ۷.

يقدر على تفصيله ثم اذا قُصِّل ، كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئياً كالمقرون بقرائنه الا أنَّ الثابت في العقل يناسب المعقول وأمثاله مناسبة واحدة ، فيقال أنه كُلي على هذا المعنى . . . (۱)

یعنی : «وجود آن معنای کلی که شما مقرر داشته‌اید و در عقل حلولش داده‌اید، مُسَلَّم نیست! بلکه در عقل چیزی جز آنچه در حَس می‌آید حلول نمی‌کند لیکن در حَس، امور مجموعاً وارد می‌شوند و حَس توانایی ندارد تا آنها را از یکدیگر تفکیک کند و جدا سازد ولی عقل براین کار قادر است، آنگاه چون امور از یکدیگر تفکیک شدند بدون قرائن در عقل باقی می‌مانند به همان صورت جزئی که پیش از این به همراه قرائن بنظر می‌رسیدند جز اینکه صور ثابت عقلی با اشیاء خارج و نظائر خود نسبت یگانه‌ای دارند و به این معنی گفته می‌شود که آن صور، کلی هستند . . . »

سپس غزالی مثالهایی را می‌آورد که بی‌شکایت به أمثله برکلی نیستند تا اثبات نماید که معنای کلی در ذهن هم مانند خارج وجود ندارد!

البته ما، در مقام تحقیق نسبت به این آراء نیستیم و به اندازه کافی در فصول گذشته به اینکار پرداختیم (۲) در اینجا همین قدر نشان می‌دهیم که نقدهای نقادان غربی در زمینه منطق کهن ارسطویی قبلاً به نظر متفکرین مسلمان رسیده و در جهان اسلامی مورد دقت قرار گرفته است و از این حیث در تمام یا اغلب موارد، نقادان ما برداشتمندان مغرب زمین تقدّم داشته‌اند.

۱- تهافت الفلاسفة، چاپ مصر (دارالمعارف) صفحه ۲۷۰.

۲- جز آنکه تحقیق درباره «جواهر و أعراض» و پیوندهای آنها با یکدیگر و اینکه آیا اساساً «جوهر» وجود خارجی دارد یا نه؟ موضوع بحث فلسفی است و موکول به کتاب دیگری در فلسفه خواهد بود و لذا ما، در این کتاب از ورود به این مبحث خودداری کردیم چنانکه حکمای اسلامی نیز جایگاه بحث از جواهر و أعراض را از منطق به فلسفه انتقال داده و در مبحث «أموار عامّة» از آن گفتگو کرده‌اند لیکن در اینجا یادآوری این نکته را لازم می‌شماریم که در اندیشه اسلامی بعکس نظر «برکلی» و دیگر ایدئالیستهای فلسفی، هرگز حقیقت جسم انکار نشده و اما تقسیم اجسام به جوهر و عرض چنانکه در مقولات ارسطو مطرح گشته مورد انکار برخی قرار گرفته است.

## هیوم در برابر غزالی

دوید هیوم david hume از مردم اسکاتلند بوده است، وی در سال ۱۷۱۱ میلادی متولد شده و در ۱۷۷۶ مسیحی برابر با ۱۱۵۴ هجری وفات یافته، هیوم از دیدگاه فلسفی «علّیت» را در امور عالم نمی‌پذیرد و از اینرو اندیشه‌اش بی‌شاهت به اُشاعره نیست و با غزالی در «تهافت الفلاسفه» هم‌فکر است او به لحاظ اندیشهء منطقی، وجود «کلی منطقی» را نیز مانند غزالی نفی کرده و می‌گوید:

(اندیشه‌های کلی چیزی نیستند جز اندیشه‌های جزئی که به اسم خاص منسوب شده‌اند که آن اسم بدانها معنای وسیع‌تر می‌بخشد و باعث می‌شود که این اندیشه‌ها بموقع افراد دیگری را که به خود آنها مشابهند یادآور شوند!) (۱)

باید توجه داشت که غزالی حدود ۶۰۰ سال پیش از هیوم «کلی منطقی» را در معرض نقد قرار داده است! چنانکه نظر وی پیش از این گذشت.

## هگل و تضاد دیالکتیکی!

ژرژ ویلهلم فردریش هگل georg wilhelm friedrich hegel از فلاسفه بزرگ آلمان بشمار می‌رود که در سال ۱۷۷۰ میلادی چشم بجهان گشود و در سال ۱۸۳۱ برابر با ۱۲۰۹ هجری وفات یافت.

هگل کتاب بزرگی در منطق نگاشته که شاهت به منطق پیشینیان ندارد! و چنانکه گفته‌اند موضوع منطق هگل، معرفت هستی و شناخت متافیزیک است بر مبنای سیر عقل! نکته‌ای که در سطق هگل چشمگیر است و می‌توان آنرا نقطهء مقابل منطق ارسطویی دانست، این است که هگل جمع میان ضدین را به قول مطلق، محال نمی‌شمرد! و ت. ستیس در کتابیکه پیرامون «فلسفه هگل» نگاشته در این باره از قول هگل می‌نویسد:

(... عین به عنوان «چیز» واحد است و به سبب داشتن «خواص» متکثر! ولی

چیزی که هم واحد باشد و هم متکثر، با خویشتن در تضاد است. بیهوده است اگر بخواهیم که این تضاد را به این بهانه انکار کنیم که چیز «از یک دیدگاه» واحد است و از «دیدگاه دیگر» متکثر! زیرا مفهوم چنین سخنی آن است که عین در واقع امر، در ذات خود واحد یا متکثر نیست بلکه وحدت یا کثرت آن امری اعتباری و نظری و ناشی از ذهن ما است...

حقیقت امر آن است که وحدتِ عین، متضمنِ کثرتِ آن است و برعکس، فرض کنید که در آغاز بگوئیم که چیز، واحد است و کثرتِ خواص آنرا نادیده انگاریم، در این حال به زودی در خواهیم یافت که کثرتِ چیز را که در ذاتِ هستی چیز نهفته است نمی توانیم نادیده انگاریم زیرا چیز به سبب این واحد است که چیزهای دیگر را از خویشتن بیرون رانده است، ولی چیزهای دیگر را فقط به این علت از خویشتن بیرون رانده که خواصی متفاوت از آنها دارد. صندلی با میز فرق دارد زیرا دارای خواص صندلی است و نه میز، پس از آنرو واحد است که دارای خواصی است ولی داشتن خواص خود موجب کثرت است! پس محالست که بتوان به یاری بهانه‌هایی درباره شیوه نگارش در عین، تضاد درونی آنرا انکار کرد، این تضاد از آگاهی یا وجدان ما بر نمی خیزد بلکه در خود عین نهفته است!<sup>(۱)</sup>

نگارنده تصدیق می کنم که چنین نقدی از سوی هیچیک از مشاهیر متفکرین اسلامی نسبت به منطق ارسطو اظهار نشده و هگل در این زمینه پیشگام است! ولی این را هم تصدیق دارم که متأسفانه فیلسوف شهیر آلمان با همه آگاهی و شهرتش از ساده ترین مسئله منطق ارسطو غافل مانده و آنرا به درستی دریافته است!

اگر به قول هگل وحدتِ «عین» در حال کثرتِ آن، به اعتبار خواص مختلف عین باشد در این صورت منطق ارسطو نیز این گونه وحدت و کثرت را نفی و ردّ ننموده! زیرا در این مرحله، اجتماع ضدّین رخ نداده و وحدت و کثرت به دو اعتبار پیش آمده است چنانکه در همان مثال صندلی که از قول هگل نقل شده ملاحظه می گردد، زیرا صندلی به اعتبار «ترکیبِ کلی» خود وحدت دارد و به اعتبار اینکه از اجزاء مختلف فراهم آمده، متکثر است پس نه جمع ضدّین به معنای منطقی آن متحقّق شده و نه جمع نقیضین<sup>(۲)</sup>. اما اگر هگل «کثرتِ عین» را به این دلیل معتبر می شمارد که هر عین واحدی از آنرو که «خودش است و دیگر اشیاء نیست» قبول وحدت کرده و همین که چند چیز نیست (و به قول هگل آنها را از خویشتن رانده!) پس کثیر گردیده است!! در این صورت باید گفت که اولاً:

۱- فلسفه هگل، اثر: و. ت. ستیس، ترجمه آقای دکتر حمید عنایت، چاپ تهران،

جلد دوم، صفحه ۴۷۸ و ۴۷۹.

۲- فرق میان ضدّین و نقیضین این است که اولی شامل دو موضوع وجودی است که بایکدیگر مخالفند مانند: آب و آتش ولی در دومی، یکی از دو موضوع، عدمی است مانند: حرکت و سکون.

این کثرتِ موهوم که به نظر هگل رسیده، کثرتِ سلبی است نه ایجابی! و مقامِ سلب، اثباتِ جهتِ وجودی برای هیچ عینی نمی‌کند! مثلاً اگر گفتیم: عدد یک خودش است و عدد دو و سه و چهار... نیست واضح است که عدد یک با این اعتباراتِ سلبی، از یگانگی بیرون نیامده و کثیر نمی‌شود چنانکه صندلی نیز به لحاظ آنکه حیوان و انسان و زمین و آسمان... نیست، چند چیز نخواهد بود.

ثانیاً به فرض اینکه قبول کنیم «هرچیز» چون چیزهای دیگر نیست پس در عین وحدت، مقام کثرت دارد! «در اینجا باز تضادی که پیش آمده به دو اعتبار تحقق یافته (همان موضوعی که هگل نمی‌خواهد بپذیرد!) اعتبارِ اول این است که «عین» به ملاحظه ذات خود، واحد است. و اعتبارِ دوم از این قرار است که «عین» به لحاظِ نسبیتی که با دیگر اشیاء دارد، کثیر می‌باشد. چنانکه هرمتائلی این معنی را به روشنی در می‌یابد و این گونه تضاد نیز در منطقِ صوری ارسطویی ابداً مورد انکار نیست.

در اینجا نمی‌خواهم به تفصیل وارد این موضوع شوم که بنابر قواعد منطق ارسطو، اجتماع ضدین (و نیز نقیضین) در صورتی مصداق پیدا میکند که هشت وحدت در آن ملحوظ شده و رعایت گردد و این هم محالست زیرا متبدیانِ اهلِ منطق هم از موضوع مزبور آگاه و با خبرند! ولی همین اندازه یادآور می‌شوم که یکی از اقسام وحدت‌های هشتگانه در منطق ارسطو «وحدتِ اضافه» یا «وحدتِ نسبت» به شمار آمده که هگل در منطق خود آنرا رعایت ننموده و به فراموشی سپرده است!

شگفت اینجا است که پس از هگل، عده‌ای این اصل (یعنی محال نبودن اجتماع ضدین) را با آب و تاب رواج داده‌اند تا بدانجا که در تبلیغات سیاسی نیز از آن سودجویی نموده و مثلاً گفته‌اند:

جامعه «بورژوازی» از آنجا که گروهی ناراضی می‌سازد و مقدمات انقلاب «پرولتاریا» را فراهم می‌کند پس ضدین را در عینیت واحد خود گرد می‌آورد! و از اینجا نتیجه می‌گیرند که اجتماع ضدین محال نیست! غافل از آنکه افراد ناراضی و انقلابی هیچگاه همان دسته بورژواها نیستند و این دو دسته در همان جامعه یگانه از یکدیگر جدا و متمایزند! و وحدتِ این گونه جوامع، به اعتبار روابط و پیوندهای افراد با یکدیگر است نه به این ملاحظه که افراد جامعه‌های مزبور در عین داشتن اختلافات گوناگون، وحدت دارند!

با این توضیح، آیا درست است که ادعا کنیم جوامع سرمایه‌داری، ضدین را به

صورت حقیقی با یکدیگر جمع نموده‌اند؟! راستی چه لزومی دارد که برای به‌کرسی‌نشاندن تزه‌های سیاسی خود، به مغالطه توسل جوئیم و امور بدیهی را انکار کنیم و علم و دانش را تباه سازیم<sup>(۱)</sup>؟

متفکرین اسلامی در حدود ۱۰ قرن پیش از هگل متوجه بوده‌اند که ممکن است اشیاء در برخی از موارد حامل تضاد و حتی تناقض باشند ولی در این تضاد و تناقض هیچگاه وحدت موضوع و محمول و زمان و مکان و قوه و فعل و شرط و اضافه متحقق نمی‌گردد و از اینرو نمی‌توان آن‌ها را بطور حقیقی با یکدیگر متضاد یا متناقض شمرد و برای نشان دادن این امر به مثال‌هایی لطیف‌تر از آنچه هگل و پیروانش بدانها تشبیه جسته‌اند، دست زده‌اند. از جمله، ابوالحسن اشعری<sup>(۲)</sup> (متوفی در سال ۳۳۰ هجری قمری) در کتاب «مقالات الاسلامیین

۱- چند سال پیش یکی از اساتید جوان دانشگاه در «مجله فردوسی» نوشت:

«الف، الف است اما ثابت نمی‌ماند و تغییر می‌کند. پس الف که تغییر می‌کند دیر یا زود از صورت الف خارج می‌شود چیزی می‌شود غیر از الف. بنابراین الف به حکم آنکه متغیر است غیر الف است و در نتیجه می‌توان گفت که اصل تضاد بر تمام اجزاء هستی‌واز آن جمله بر ذهن آدمی حکومت می‌کند» و اظهار داشت که:

«پس به خلاف تصور پیروان منطق ارسطو، اجتماع ضدین ممکن است!!»

من ضمن پاسخ نسبتاً مفصّلی که در همان مجله به او دادم، نوشتم منطقیان می‌گویند: «اجتماع نقیضین (یا ضدین) در صورتی محال است که وحدت موضوع و زمان و مکان... و دیگر شروط در آن ملحوظ شود و گرنه هیچیک از اهل منطق انکار این معنی ننموده‌اند که اشیاء متحرک، در لحظه دوم باید غیر از لحظه اول باشند و آنچه که موجب انکار آنهاست این است که: (الف در همان لحظه که الف است، الف هم نباشد!) نه آنکه بنابه مفاد قول نویسنده: (الف، الف باشد اما ثابت نماند و به غیر الف تبدیل شود)» به مجله فردوسی، دوشنبه ۸ تیرماه ۱۳۴۹، شماره ۹۶۸ مقاله «ثبات و حرکت

در ذهن و خارج» اثر نویسنده نگاه کنید.

۲- ابوالحسن، علی بن اسماعیل اشعری، زعیم و پیشوای اشاعره و از متکلمان معروف اهل سنت است آثار از قبیل «الإبانه عن أصول الدیانة» و «مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین» و غیره از خود به یادگار گذاشته و آثار او بنا به عللی، در بسیاری از متفکران اسلامی تأثیر نهاده است و دانشمندان به نامی چون باقلانی و فخرالدین رازی و غیرهما

وَ اَخْتِلَافُ الْمُصَلِّينَ » می نویسد :

«متکلمان اسلامی اختلاف کرده اند که : آیا می شود ساکن در حال سکونش ، به صورتی متحرک هم باشد ؟! دسته ای گویند : این امر روا نیست !

دسته دیگر می گویند : جایز است ! زیرا آنگاه که انسان سرش را در فضائی که با آن تماس دارد به جانب دیگر می گرداند صفحه و پوست روی سر آدمی حرکت می کند در عین حال ، همین صفحه متحرک ، نسبت به پوست زیرین خود ساکن است پس نسبت به چیزی متحرک و نسبت به چیز دیگر ساکن می باشد و در این نظر ، تناقضی نیست !»

(اختلف المتكلمون : هل يكون الساكن في حال سكونه متحركاً على وجه من الوجوه؟ على مقلتين : فقال قائلون : لا يجوز ذلك !

و قال قائلون : ذلك جائز ! و ذلك انّ الصّفحة العليا من رأس ابن آدم إذا زال رأسه عما كان يماسّه من الجوّ و ما سّ شيئاً آخر فهي متحركة لما ستّها شيئاً من الجوّ بعد شيءٍ و هي ساكنة على الصّفحة الثانية التي تحتها فهي متحركة على شيءٍ و ساكنة على شيءٍ آخر و هذا زعم لا يتناقض ! (۱)

چنانکه ملاحظه می شود متکلمان اسلامی ، حرکت و سکونی را که برای «عین واحد» به دو نسبت پیش می آید نشان داده و تصریح کرده اند که تناقض در اینجا روی نداده است (۲)

→ مذهب اشعری داشته اند ، دسته مقابل اشعریها ، معتزله بوده اند که از میان ایشان نیز متفکران مهم و معروفی برخاسته اند .

۱- مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین ، چاپ قاهره ، جزء ثانی ، صفحه ۲۵ .  
۲- از لغزشهای کم نظیر دکتر تقی ارانی (مغز متفکر حزب توده ایران ! ) یکی این است که در کتاب «ماتریالیسم دیالکتیک» تصمیم گرفته تا تناقض را در حرکت نشان دهد یعنی آنرا با سکون گرد آورد !! نوشته است :

«سکون ، حرکتی است که سرعت آن صفر باشد یعنی از حالات خاص حرکت است» !!  
(نگاه کنید به کتاب : ماتریالیسم دیالکتیک ، اصل نفوذ ضدّین ، صفحه ۵۲) .

راستی با نوشتن این عبارت که سکون ، حرکت صفر درجه است ! می توان سکون را یکی از انواع حرکات به شمار آورد ؟ آیا اینکار را بازی با الفاظ باید نام نهاد یا منطق دیالکتیک ؟!

حرکتی که سرعتش صفر باشد ، جز نبودن حرکت چیست ؟ و آیا نبودن حرکت را



و درست هم فهمیده‌اند زیرا در مثال ایشان، حرکتِ سطحِ خارجیِ سر، نسبت به فضا سنجیده می‌شود و سکون آن نسبت به سطحِ زیرِ پوستِ سر، و چون «نسبت‌ها» تغییرپذیرفت تناقض در میان نمی‌آید.

### جان استوارت میل و نقّادان ما

از جمله فلاسفه مشهور غرب که به نقد منطق ارسطو پرداخته، جان استوارت میل johnstuart mill انگلیسی است که در سال ۱۸۷۳ میلادی برابر با ۱۲۵۱ هجری وفات یافته، فروغی ضمن کتاب سودمند «سیر حکمت در اروپا» می‌نویسد:

(در اروپا تا سده شانزدهم از منطق ارسطو تجاوز نکرده بودند و تحقیق مهمی در آن به عمل نیآورده جز اینکه یک مدت اهل مدرسه اوقات خود را به این مشغول داشتند که گلی آیا امر متحقق است یا فقط اسم و لفظ است؟

و در سده هفدهم فرنسیس بیکن انگلیسی و دگارت فرانسوی که هریک بوجهی تجدید کننده علم و فلسفه بودند درباره منطق عقایدی اظهار نمودند و آنرا برای کسب علم تقریباً بی حاصل دانستند... پس از بیکن و دگارت دانشمندان اروپا بی اعتنائی آن دو حکیم را نسبت به منطق یکسره سزاوار ندانستند و باز در این فن تصانیفی با ترک حشو و زوائد پرداختند و دانش پژوهان از فرا گرفتن قواعد منطق خود را بی نیاز نپنداشتند و لیکن در ابواب این فن بجز تهذیب و تلخیص، تجدیدی به عمل نیاوردهند. آنچه راهم کانت و هگل به نام مباحث منطق در تحقیقات خود آوردند چنانکه دیدیم در واقع چندان ارتباطی به منطق نداشت بلکه در متن فلسفه بود!

در سده نوزدهم محققان انگلیسی اعتنای خاص به فن منطق نشان دادند و در این فن تصانیف چند به ظهور رسید از آن میان کتاب منطق استوارت میل دارای حیثیت مخصوص است.<sup>(۱)</sup>

→ باید نوعی حرکت شمرده؟!!

اگر کسی «ظلمت محض» را «نور صفر درجه» بنامد! و آنرا از انواع نور تلقی کند!! و از اینجا قانون دیالکتیکی «نفوذ ضدین» را استخراج نماید حق داریم که او را از زمره دانشمندان بشماریم؟!!

اینک باید دید که استوارت میل دربارهٔ منطق یونانی چه می‌گوید و انتقادات وی بر ارغنون ارسطو چیست؟ اگر بخواهیم از بخش اساسی انتقادات «میل» بر منطق یونان آگاه شویم باید بدانیم که استوارت میل .  
اولاً:

(مقولات دهگانهٔ ارسطو را کنار می‌گذارد که این تقسیم هم نقص دارد هم زیاده... و به اینجا می‌رسد که امور و اشیاء از سه مقوله بیرون نیستند، یا ذواتند یا صفات یا احوال نفس...<sup>(۱)</sup>)  
ثانیا ":

دربارهٔ حدود منطقی می‌گوید:

(در کسب علم «حدود» چنانکه منطقیان بیان کرده‌اند اهمیت ندارد چرا که آنها قضایای ذاتی می‌باشند و قضیه ذاتی در واقع ترجمهٔ لفظ است و حقیقت چیزی را معلوم نمی‌کند بعلاوه آنچه منطقیان، حدّ تامّ می‌نامند برآستی حدّ تامّ نیست زیرا حدّ تامّ در نزد آنان ترکیب جنس و فصل است مثلاً در حدّ انسان می‌گویند: حیوان ناطق! اما اگر أحياناً چهارپائی یا مرغی یافت شود که ناطق باشد آیا می‌توان او را انسان گفت؟ پس اگر بخواهیم تعریفی از انسان بکنیم که نزدیک به تمام باشد باید علاوه بر حد، او را وصف هم بکنیم و بسیاری از عوارض را هم بیاوریم... مقصود از این بیان اینست که تعریف منطقی بکلی بی‌هوده است، البته برای جدا و متمایز کردن محدود از چیزهائی مفید است<sup>(۲)</sup>...).

ثالثاً:

جان استوارت میل نسبت به قیاس، اعتماد نشان نمی‌دهد و می‌گوید:  
(قیاس نتیجه‌اش گاهی درست خواهد بود و گاهی غلط! زیرا مقدمات در واقع

۱- سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، صفحه ۸۵.

ضمناً به این جمله از گفتار ابن تیمیه توجه شود و با آنچه استوارت میل آورده مقایسه گردد:

(الجسم ليس مركباً من المادة والصورة... لم يبق الا ذات لها صفات) الردّ -

على المنطقيين، صفحه ۳۱۵.

۲- سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، صفحه ۸۶.

بر آنچه اثباتش منظور است تکیه دارند چنانکه در این مثال: سقراط انسان است، هر انسانی فناپذیر است، پس سقراط فناپذیر است. قضیه «سقراط انسان است» در قضیه «کلی انسان فناپذیر است» قبلاً محرز و مسلم فرض شده است زیرا ما نمی‌توانیم از فناپذیری انسان مطمئن باشیم مگر آنکه قبلاً «فناپذیری تمام افراد این نوع، مورد قبول ما باشد... باری هیچ استدلال از کلی به جزئی نمی‌تواند به اعتبار کلیت خود هیچ چیز را ثابت کند چه از یک اصل کلی نمی‌توان بیرون آورد مگر موارد جزئی که خود آن اصل آنها را معلوم فرض کرده است»<sup>(۱)</sup> (...).

رابعاً:

استوارت میل و پیروان او... قیاس و استقراء را تحویل به تمثیل کرده‌اند<sup>(۲)</sup>، میل می‌گوید:

(کمتر وقتی است که ما از کلیات به جزئیات پی ببریم بلکه بعکس است و استنباط مطالب همیشه از جزئی به جزئی یا از جزئی به کلی است مثلاً کودکی یکمرتبه دستش از آتش سوخت پی به حقیقت می‌برد و محتاج نیست که ترتیب قیاس برای او بدهند تا یقین کند که آتش سوزنده است، استنباط جزئی از کلی در واقع تصدیق مشابهت آن جزئی است به جزئیات دیگری که پیش از آن تجربه شده است و در قیاس وقتی که از کبری درباره صغری نتیجه می‌گیریم اگر درست بنگریم از کلی نتیجه نگرفته‌ایم بلکه از جزئیاتی که در ذهن ما بصورت حکم کلی درآمده است نتیجه می‌گیریم! وقتی که حکم می‌کنیم فلان، میرنده است چون انسان است از آنست که افرادی را دیده‌ایم و شنیده‌ایم که مرده‌اند و فلان، را هم به آنها قیاس می‌کنیم)<sup>(۳)</sup>.

خوانندگان محترم اگر به فصلی از این کتاب که درباره نقادی ابن تیمیّه از منطق ارسطو گذشت بازگردند ملاحظه خواهند کرد که متجاوز از پنج قرن پیش از استوارت میل، تمام آرائی که از او بازگو نمودیم در نقدهای ابوالعبّاس احمد بن تیمیّه از منطق یونانی بنظر می‌رسد و همچنین اگر درسرخان منقول از ابوسعید سیرافی و ابوالنجا الفارص و غزالی بنگرند نقادیهای استوارت میل را از «حدود منطقی» و «قیاس» بوضوح ملاحظه خواهند

۱- مبانی فلسفه، اثر دکتر علی اکبر سیاسی، صفحه ۲۵۷.

۲- مبانی فلسفه، اثر دکتر سیاسی، صفحه ۲۵۸.

۳- سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، صفحه ۸۷ و ۸۸.

کرد و درمی یابند که متفکران اسلامی با نظر موشکاف و دقیق خود قرن‌ها پیش از غربیها به نقاط ضعف منطق ارسطو وقوف یافته و توجه داشته‌اند و چه بسا که نقدهای ایشان، دانشمندان مغرب زمین را بیدار کرده و تحت تأثیر قرار داده است و ما بمنظور رعایت اختصار و حفظ ایجاز، از بازآوردن و شرح مباحث گذشته خودداری می‌کنیم.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا.

تجریش — مصطفی حسینی طباطبائی

## کتابنامه

(کتابهایی که از آنها نام برده یا گواه آورده‌ام)

نام کتاب	مؤلف	مترجم
	(بخش عربی)	
۱- قرآن کریم (مصحف شریف)	کتاب الهی	-
۲- صحیح ترمذی (مجموعه‌ای از احادیث نبوی (ص)	ابو عیسی محمد بن عیسی ترمذی	-
۳- شرح نهج البلاغه (خطب و رسائل و کلمات قصار امام علی (ع)	شیخ محمد عبده	-
۴- قاطیغوریاس	ارسطو	عبدالله بن مقفع
۵- باری ارمینیا	ارسطو	عبدالله بن مقفع
۶- انالوطیقا	ارسطو	عبدالله بن مقفع
۷- قاطیغوریاس	ارسطو	حنین بن اسحاق
۸- باری ارمینیا	ارسطو	حنین بن اسحاق
۹- انالوطیقای اول	ارسطو	شیادورس
۱۰- انالوطیقای ثانی	ارسطو	متی بن یونس
۱۱- طوبیقا	ارسطو	یحیی بن عدی
۱۲- سوفسطیقا	ارسطو	یحیی بن عدی
۱۳- ریطوریکا	ارسطو	ابراهیم بن عبدالله
۱۴- ابوطیقا	ارسطو	متی بن یونس

نام کتاب	مؤلف	مترجم
۱۵- ایساغوجی	فروریوس	عبداللہ بن مقفع
۱۶- اوسط کبیر	ابونصر فارابی	-
۱۷- إحصاء العلوم	ابونصر فارابی	-
۱۸- الحيوان	ابوعثمان جاحظ	-
۱۹- الإمتاع والمؤانسة	ابوحیان توحیدی	-
۲۰- المقابسات	ابوحیان توحیدی	-
۲۱- مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلّین	ابوالحسن اشعری	-
۲۲- الإبانة عن أصول الديانة	ابوالحسن اشعری	-
۲۳- الأغانی	ابوالفرج اصفهانی	-
۲۴- التقريب لحدود المنطق (التقريب لحدّ المنطق)	علی بن حزم اندلسی	-
۲۵- الفرق بین نحو العرب والمنطق	احمد بن طیب سرخسی	-
۲۶- الردّ علی اهل المنطق	حسن بن موسی نوختی	-
۲۷- آلاراء والديانات	حسن بن موسی نوختی	-
۲۸- فِرْقُ الشيعة	حسن بن موسی نوختی	-
۲۹- الدقائق	ابوبکر بن طیب باقلانی	-
۳۰- الشفاء	ابوعلی سینا	-
۳۱- النجاة	ابوعلی سینا	-
۳۲- عیون الحکمة	ابوعلی سینا	-
۳۳- تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات	ابوعلی سینا	-
۳۴- رسالة فی اثبات النبوات و تأویل رموزهم و امثالهم	ابوعلی سینا	-
۳۵- رسالة فی أقسام العلوم العقلیة	ابوعلی سینا	-
۳۶- رسالة فی الحدود	ابوعلی سینا	-
۳۷- القصيدة المزدوجة	ابوعلی سینا	-
۳۸- الإشارات والتنبيهات	ابوعلی سینا	-

نام کتاب	مؤلف	مترجم
۳۹- الحکمة المشرقية (منطق المشرقيين)	ابوعلی سینا	-
۴۰- الإرشاد فی قواعد الاعتقاد	ابوالمعالی جوینی (امام الحرمین)	-
۴۱- معیار العلم	ابوحامد غزالی	-
۴۲- محک النظر	ابوحامد غزالی	-
۴۳- القسطاس المستقیم	ابوحامد غزالی	-
۴۴- تهافت الفلاسفة	ابوحامد غزالی	-
۴۵- المستصفی	ابوحامد غزالی	-
۴۶- الاقتصاد فی الاعتقاد	ابوحامد غزالی	-
۴۷- المنقذ من الضلال	ابوحامد غزالی	-
۴۸- الخطط	مقریزی	-
۴۹- معجم البلدان	یاقوت حموی	-
۵۰- منطق التلویحات	شهاب الدین سهروردی	-
۵۱- التلویحات	شهاب الدین سهروردی	-
۵۲- المطارحات	شهاب الدین سهروردی	-
۵۳- حکمة الإشراق	شهاب الدین سهروردی	-
۵۴- تهافت التهافت	ابوالولید ابن رشد	-
۵۵- تلخیص السفسطة	ابوالولید ابن رشد	-
۵۶- شرح کتاب القیاس	ابوالولید ابن رشد	-
۵۷- شرح کتاب البرهان	ابوالولید ابن رشد	-
۵۸- تلخیص کتاب البرهان	ابوالولید ابن رشد	-
۵۹- مناهج الأدلة فی عقائد الملة	ابوالولید ابن رشد	-
۶۰- کسر المنطق	(الخمسین مسئلة فی کسر المنطق)	ابوالنجا الفاراض
۶۱- کتاب المسائل	ابو محمد عبدالله بن بطليموس	-
۶۲- الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل . . .		-
۶۳- إنباه الرواة عن أنباء النحاة	جمال الدین قفطی	ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری

نام کتاب	مؤلف	مترجم
٦٤- أخبار الحكماء	(إخبار العلماء بأخبار الحكماء)	جمال الدين قفطي -
٦٥- نزهة الالباء في طبقات الأطباء	ابن الانباري -	
٦٦- الدرر الكامنة	ابن الحجر عسقلاني -	
٦٧- كشف المحجوب	هجویری -	
٦٨- المعبر	ابوالبركات بغدادی -	
٦٩- بغية المرتاد على أهل الإلحاد من القائلين	ابوالعباس ابن تیمیہ -	
بالحلول والاتحاد	ابوالعباس ابن تیمیہ -	
٧٥- منهاج السنة النبوية	ابوالعباس ابن تیمیہ -	
٧١- الردّ على المنطقيين (نصيحه أهل الايمان	ابوالعباس ابن تیمیہ	
في الردّ على منطق اليونان)		
٧٢- فتاوى ابن صلاح	ابوعمر بن عبدالرحمن شہروزی	
٧٣- مبادئ الوصول الى علم الأصول	ابن المطهر حلي (علامة حلي)	
٧٤- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال	ابن المطهر حلي (علامة حلي)	
٧٥- منهاج الكرامة في إثبات الإمامة	ابن المطهر حلي (علامة حلي)	
٧٦- إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان	ابن قيم جوزيہ	
٧٧- مفتاح دار السعادة	ابن قيم جوزيہ	
٧٨- تنمة المختصر في أخبار البشر	ابن الوردي	
٧٩- العقود الدرية في مناقب شيخ الاسلام ابن تیمیہ . شمس الدين مقدسي		
٨٥- الإنصاف في مسائل الخلاف	عبدالرحمن بن محمد أنباري	
بين البصريين والكوفيّين		
٨١- أساس الاقتباس	ابوجعفر محمد بن محمد حسن طوسي	
٨٢- الجواهر النضيد في منطق التجريد	ابوجعفر محمد بن محمد حسن طوسي	
٨٣- شرح الإشارات	ابوجعفر محمد بن محمد حسن طوسي	
٨٤- شرح الإشارات	فخر الدين رازی -	
٨٥- لباب الإشارات	فخر الدين رازی -	
٨٦- المباحث المشرقية	فخر الدين رازی -	



نام کتاب	مؤلف	مترجم
۸۷- الملخص فی الحکمة والمنطق	فخرالدین رازی	-
۸۸- نصیحة المسلم المشفق لمن ابتلی بحب المنطق	سراج قزوینی	-
۸۹- العبر و دیوان المبتداء والخبر . . .		-
(مقدمہ ابن خلدون)	عبدالرحمن ابن خلدون	-
۹۰- مفاتیح العلوم	ابو عبد اللہ خوارزمی	-
۹۱- الفہرست	محمد بن اسحاق بن ندیم	-
۹۲- المحاکمات	قطب الدین رازی	-
۹۳- شرح شمسہ	قطب الدین رازی	-
۹۴- طبقات الاطباء	ابن ابی اصیبعہ	-
۹۵- ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون		-
۹۶- شرح قصیدۃ أسرار الحکم	فضل بن محمد لوکری	-
۹۷- الفوائد المدنیۃ	محمد امین استرآبادی	-
۹۸- الملل والنحل	عبدالکریم شہرستانی	-
۹۹- محبوب القلوب	قطب الدین اشکوری	-
۱۰۰- معالم الدین و ملاذ المجتہدین	حسن بن زین الدین عاملی	-
۱۰۱- الکشکول	بہاء الدین عاملی	-
۱۰۲- البصائر النصیریہ	سہلان ساوی	-
۱۰۳- تہذیب المنطق والکلام	تفتازانی	-
۱۰۴- صون المنطق والکلام		-
عن فن المنطق والکلام	جلال الدین سیوطی	-
۱۰۵- الحاوی للفتاوی	جلال الدین سیوطی	-
۱۰۶- اللغات المشرقیۃ فی فنون المنطقیۃ	صدر الدین شیرازی	-
۱۰۷- الأسفار الأربعة	صدر الدین شیرازی	-
۱۰۸- حیاۃ الشیخ الإسلام ابن تیمیہ	شیخ محمد بہجۃ البیطار	-
۱۰۹- فرائد الاصول (رسائل)	شیخ مرتضیٰ انصاری	-
۱۱۰- ریاض الجنۃ		-

نام کتاب	مؤلف	مترجم
۱۱۱- القول الجلی فی ترجمة الشيخ الإسلام	ابن تیمیة الحنبلی	صفی الدین بخاری -
۱۱۲- الکواکب الدریة فی مناقب الإمام	ابن تیمیة	-
۱۱۳- اللآلی المنتظمه (منظومه)	ملّاهادی سبزوارى	-
۱۱۴- أعیان الشیعه	شیخ آقا بزرگ تهرانی	-
۱۱۵- جلاء العینین فی محاكمة الأحمدين. ابن آلوسی بغدادی	-	-
۱۱۶- وسائل الوصول الى شمائل الرسول نبهانی	ماجد فخری	-
۱۱۷- ابن رشد ، فیلسوف قرطبه	زهیرالکتابی	-
۱۱۸- الحسن بن هیثم	محمد ابوزهره	-
۱۱۹- ابن تیمیة	عبدالرحمن بدوی	-
۱۲۰- المنطق الصوری والریاضی	برخی از نویسندگان	-
۱۲۱- الموسوعة الفلسفیه المختصرة	رنه دکارت	دکتر عثمان امین
۱۲۲- مبادئ فلسفه	مقاله ابوالکلام آزاد	-
۱۲۳- ثقافة الهند (مجله)	* * *	
بخش فارسی		
۱۲۴- دانشنامه علائی	ابوعلی سینا	-
۱۲۵- حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابی الخیر	یکی از نوادگان شیخ	-
۱۲۶- اسرار التوحید فی مقامات الشیخ	محمد بن منور	-
ابی سعید ابی الخیر	سهلان ساوی	-
۱۲۷- التبصرة	عبدالله نعمه	جعفر غضبان
۱۲۸- فلاسفه شیعه	دکتر ذبیح الله صفا	-
۱۲۹- تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی	ت. ج. دی بور	عباس شوقی
۱۳۰- تاریخ فلسفه در اسلام	برتراند راسل	نجف دریابندری
۱۳۱- تاریخ فلسفه غرب	پی. یر. روسو	حسن صفاری
۱۳۲- تاریخ علوم		

نام کتاب	مؤلف	مترجم
۱۳۳- مقولات	دکتر محمد ابراهیم آیتی	-
۱۳۴- رساله در فهم بشر	جان لاک	دکتر رضا زاده شفق
(تحقیق در فهم بشر)	برتراند راسل	حسن منصور
۱۳۵- جهان بینی علمی	دکتر علی اکبر سیاسی	-
۱۳۶- مبانی فلسفه	عبدالرحمن بن خلدون	محمد پروین گنابادی
۱۳۷- مقدمه ابن خلدون	محمد اقبال لاهوری	احمد آرام
۱۳۸- احیاء فکر دینی در اسلام	ویل دورانت	عباس زریاب خوئی
۱۳۹- تاریخ فلسفه	محمد علی فروغی	-
۱۴۰- سیر حکمت در اروپا	دکتر هاشم گلستانی	-
۱۴۱- منطق قدیم و جدید	دکتر محمد خوانساری	-
۱۴۲- منطق صوری	جمعی از نویسندگان	-
۱۴۳- فلسفه علمی	جرج برکلی	دکتر یحیی مهدوی
۱۴۴- در اصول علم انسانی	و. ت. ستیس	دکتر حمید عنایت
۱۴۵- فلسفه هگل	علی اکبر دهخدا	-
۱۴۶- لغت نامه	جمعی از نویسندگان	-
۱۴۷- منطق و مباحث الفاظ	استاد محمود شهابی	-
۱۴۸- رهبر خرد	دکتر تقی ارانی	-
۱۴۹- ماتریالیسم دیالکتیک	مقاله دکتر جلال مصطفوی	-
۱۵۰- دنیای علم (مجله)	مقاله مصطفی طباطبائی	-
۱۵۱- فردوسی (مجله)	فرانسیس بیکن	
۱۵۲- NOVUM organum	بریفولت	
۱۵۳- making of humanity		

## اسامی اعلام

ابن دقیق العید - ۱۳۱، ۱۳۳.	۱-۱-۲
ابن رشد - ۳۵، ۳۳، ۳۸، ۱۵۹.	ابراہیم بن عبداللہ ثامنہ - ۲۶
ابن زرعه (عیسی) - ۹۹.	ابن ابی اصیبعہ - ۹۱، ۳۴.
ابن سبعین - ۱۳۲.	ابن الانباری (عبدالرحمن بن محمد) - ۷۷
ابن سید الناس - ۱۳۳.	۱۳۸، ۱۳۹.
ابن سینا (شیخ الرئیس) - ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۳۰.	ابن الانباری (محمد بن قاسم) - ۱۳۸.
۱۶، ۱۷، ۲۳، ۲۹، ۳۰، ۳۸، ۳۹، ۴۰.	ابن بطریق (یوحنا) - ۲۷.
۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۹، ۵۰.	ابن تیمیہ - ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۲۹، ۳۴، ۳۵.
۵۹، ۷۶، ۷۹، ۸۱، ۹۴، ۹۵، ۹۶.	۴۷، ۴۹، ۵۱، ۵۵، ۹۵، ۱۲۹، ۱۳۱.
۹۷، ۹۸، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹.	۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶.
۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۰.	۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱.
۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲.	۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶.
۱۲۳، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۵۵، ۱۵۷.	۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱.
۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸.	۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷.
۱۹۱.	۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۵.
ابن سہلان ساوی (عمر) - ۳۰.	۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۸۰.
ابن شرییر (ابوالعباس ناشیء کبیر) - ۴۷.	۱۸۱، ۱۸۴، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵.
۵۹، ۶۹.	۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴.
ابن الصلاح (شہروزی) - ۳۵، ۱۸۴.	۲۰۵، ۲۱۴، ۲۱۵.
ابن عدی (یحیی) - ۲۶، ۹۹.	ابن جنید (محمد بن احمد بن جنید اسکافی)
ابن عربی - ۱۳۲.	۱۶۷.
ابن کثیر - ۱۳۳.	ابن جزم - ۴۴.
ابن قدامہ - ۱۳۳.	ابن حجاج - ۸۱.
ابن قیم حوزیہ - ۲۸، ۵۷، ۱۳۳، ۱۳۴.	ابن خلدون - ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۴۳، ۱۳۴.
۱۷۳.	۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶.
ابن مفلح - ۱۳۳.	۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲.
ابن مقفع - ۲۵.	۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵.

ابوالفرج اصفهانی - ۷۷.  
 ابوالقاسم انصاری - ۱۴۳، ۲۹، ۲۸.  
 انصاری (شیخ مرتضی) - ۸۵.  
 ابوالکلام آزاد - ۱۶.  
 ابوالمعالی (امام الحرمین جوینی) - ۲۸،  
 ۱۴۳، ۲۹.  
 ابومعشر بلخی - ۱۹۱.  
 ابوالنجا الفارض - ۱۱۹، ۱۰۵، ۲۹،  
 ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰،  
 ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۴۲، ۲۰۵، ۲۱۵.  
 ابونواس - ۶۰.  
 ابی شامه - ۳۵.  
 احمد آرام - ۱۹۱.  
 احمد بن طیب سرخسی - ۹۱.  
 ارسطو (ارسطوطالس) - ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹،  
 ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۳،  
 ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۳،  
 ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲،  
 ۴۳، ۴۴، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۸۰، ۸۱،  
 ۸۲، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۶، ۱۰۰، ۱۳۵،  
 ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۶،  
 ۱۵۸، ۱۷۳، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳،  
 ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰،  
 ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶.  
 الاخوانی - ۱۳۲.  
 ارانی (تقی) - ۲۱۲.  
 ارشمیدس - ۱۲۷، ۸۲.  
 اسحاق - ۴۸، ۲۶.

ابن منور (محمد) - ۱۰۷.  
 ابن ناعم - ۲۶، ۲۷.  
 ابن ندیم - ۲۶، ۲۷، ۴۸، ۵۸، ۶۰، ۷۷.  
 ابن الوردی - ۱۳۱، ۱۳۳.  
 ابن حجر عسقلانی - ۱۳۳.  
 ابن حجر هیتمی - ۱۳۳.  
 ابن هیثم (حسن) - ۱۹۱، ۱۹۷.  
 ابوالاسود دوئلی - ۷۷، ۷۸، ۷۹.  
 ابوالبرکات بغدادی - ۳۰، ۶۹، ۷۹، ۱۴۰.  
 ابوبکر بن طیب باقلانی - ۲۸، ۲۹، ۲۱۱.  
 ابوجعفر طوسی - ۱۶۷.  
 ابوالحسن اشعری - ۲۱۱، ۲۱۲.  
 ابوالحسن رمانی - ۵۸.  
 ابوحنیفه (نعمان بن ثابت) - ۵۸.  
 ابوحیان توحیدی - ۴۷، ۵۷، ۵۸، ۷۵، ۹۱.  
 ابوزهره (محمد) - ۱۳۴.  
 ابوسعید ابی الخیر - ۲۹، ۱۰۵، ۱۰۶.  
 ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱،  
 ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۹.  
 ابوسعید سیرافی - ۱۰، ۲۸، ۲۹، ۴۷، ۵۷،  
 ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴،  
 ۶۵، ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۸۲، ۸۶، ۸۷،  
 ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۷،  
 ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۷۳، ۱۹۹،  
 ابوسلیمان سجستانی - ۲۰۱، ۲۱۵.  
 ابوالعباس لوکری - ۸۰، ۹۱.  
 ابوعثمان دمشقی - ۲۶، ۴۸.  
 ابوالفتح فضل بن فرات - ۵۹، ۶۷، ۷۵.

- استرآبادی (رکن الدین) - ۴۱ .  
 استرآبادی (محمد امین) - ۱۷۹، ۸۴ .  
 ۱۸۵ .  
 استوارت میل - ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۳ .  
 اسکندر مقدونی (الکساندروس) - ۱۵ .  
 اشکوری (قطب الدین) - ۲۴ .  
 افلاطون - ۲۴، ۱۳ .  
 اقبال لاهوری (محمد) - ۱۹۱ .  
 آلوسی - ۱۳۳ .  
 امیرالمؤمنین علی (ع) - ۷۷، ۷۸ .  
 انیشتاین - ۱۹۶ .  
 ایرج افشار - ۱۰۶ .  
 آیتی (محمد ابراهیم) - ۳۷، ۲۵ .
- بلعمی - ۵۸ .
- پ
- پیکارد کمبریدج - ۱۰۰ .
- ت
- تفتازانی - ۳۰ .  
 توفیق حسین (محمد) - ۹۲ .  
 بیطار (محمد بهجت) - ۱۳۱ .
- ث
- ثابت (ابن قره) - ۴۸ .
- ج
- جاحظ - ۱۹ .  
 جبائی - ۲۹، ۲۸ .  
 ج . دی بور - ۱۰ .  
 جمال الدین الافغانی - ۱۳۳ .  
 جمال الدین حسن بن زین الدین - ۱۶۶ .  
 جوهری - ۲۸، ۲۷ .  
 جویی (رجوع به ابوالمعالی) .
- ح
- حائری مازندرانی - ۱۴۷، ۱۱۳ .  
 حلی (علامه، ابن المطهر) - ۱۳۲، ۳۸ .  
 ۱۶۷، ۱۳۳ .  
 حموی (یاقوت) - ۵۸ .  
 حنین بن اسحاق - ۲۸، ۲۷، ۲۶ .
- ب
- باستانی پاریزی - ۱۶ .  
 بخاری (صفی الدین) - ۱۳۴ .  
 بدوی (عبدالرحمن) - ۹۱ .  
 برتراند راسل - ۱۹۵، ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۸۹ .  
 ۲۰۵، ۲۰۸ .  
 برکلی - ۲۰۷، ۲۰۶، ۲۰۵، ۲۰۴ .  
 بریفولت - ۱۹۱ .  
 بطلمیوس - ۱۹۱ .  
 بطلمیوس (ابو محمد عبدالله) - ۳۵ .  
 بیکن (روجر) - ۲۰۵، ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۸۹ .  
 ۲۰۸ .  
 بیکن (فرانسیس) - ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۹۰ .  
 ۲۱۳، ۲۰۱، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۹۵ .

## خ

خطیب (لسان‌الدین) - ۱۷۴۰

خوارزمی - ۲۵۰

خوانساری - ۸۲۰

## د

دریابندری (نجف) - ۱۹۰، ۲۰۵۰

دکارت - ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۱۳

دهخدا - ۱۶۰

دهلوی - ۱۳۳۰

## ذ

ذوالقرنین - ۱۵، ۱۶۰

ذهبی - ۱۳۳۰

ذیونوسیوس - ۱۶۰

## ر

رازی (فخرالدین، ابن الخطیب) - ۱۲۰

۱۳، ۳۰، ۴۳، ۲۱۱۰

رازی (قطب‌الدین) - ۳۰، ۱۵۵۰

رشید رضا - ۱۳۳۰

روسو (پی‌یر) - ۱۹۰۰

رضا زاده شفق - ۲۰۱۰

## ز

زریاب خوئی (عباس) - ۱۹۶۰

زمخشری - ۹۳۰

زملکانی - ۱۳۳۰

## ژ

ژربر (سیلوستر دوم) - ۱۸۹۰

ژوکوفسکی - ۱۰۷۰

## س

سالم (محمد سلیم) - ۱۰۰۰

سامانی (نوح‌بن منصور) - ۵۸۰

سبزواری (ملاهادی) - ۱۵، ۳۰، ۳۶، ۴۲،

۹۴، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۴۶، ۱۴۷،

۱۴۹، ۱۶۶۰

سقراط - ۲۴، ۲۱۵۰

سندوبی - ۹۱۰

سهروردی (شهاب‌الدین، شیخ اشراق) -

۹، ۱۱، ۱۲، ۳۰، ۳۴، ۳۷، ۴۲، ۷۹۰

۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۵۵۰

سیاسی (علی‌اکبر) - ۸۷، ۱۹۹، ۲۱۵۰

سیوطی (جلال‌الدین) - ۲۸، ۲۹، ۳۵، ۱۸۵۰

## ش

شاله (فلیسین) - ۱۲۵، ۱۲۶۰

شبستری (شیخ محمود) - ۱۰۱، ۱۱۴۰

شوقی (عباس) - ۱۰۰

شوکانی - ۱۳۳۰

شهابی (محمود) - ۲۴۰

شهرستانی (عبد‌الکریم) - ۱۷۹۰

شیرازی (صدرالدین) - ۹، ۱۰، ۳۰، ۱۰۶

۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۴۵، ۱۴۶۰

۱۹۷۰

## ص

صفا (ذبیح الله) - ۲۵۰

صفاری (حسن) - ۱۹۷۰، ۱۹۰

صفدی (صلاح الدین) - ۲۸۰، ۲۷۰

صفوی (شاه عباس) - ۱۹۲۰

## ط

طوسی (محمد بن حسن طوسی - خواجه) -

۱۴۰، ۴۴، ۴۳، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۰

۱۵۵، ۱۴۸، ۱۴۱

## ع

عاملی (بهاء الدین) - ۲۸۰

عبد الجبار همدانی (قاضی) - ۲۹۰، ۲۸۰

عباسی (معتصم) - ۷۱۰

عبده (محمد) - ۱۳۳۰، ۱۴۰

عثمان امین - ۱۹۸۰

عنایت (حمید) - ۲۰۹۰

## غ

غازان (سلطان محمود) - ۱۳۲۰

غزالی (ابو حامد) - ۷۶۰، ۳۴۰، ۳۳۰، ۳۰۰، ۹۰

۱۴۴۰، ۱۴۳۰، ۱۱۶۰، ۱۱۵۰، ۱۱۰۰، ۷۹۰

۱۶۲۰، ۱۶۱۰، ۱۵۹۰، ۱۵۸۰، ۱۴۴۰

۱۸۴۰، ۱۸۳۰، ۱۶۵۰، ۱۶۴۰، ۱۶۳۰

۲۱۵۰، ۲۰۸۰، ۲۰۷۰، ۲۰۶۰، ۲۱۴۰

غضبان (جعفر) - ۱۹۱۰، ۴۹۰

## ف

فارابی (ابونصر) - ۳۷۰، ۳۴۰، ۳۰۰، ۲۶۰، ۹۰

۱۹۱۰، ۸۰، ۳۸۰

فراهیدی (خلیل بن احمد) - ۸۱۰

فروغی (محمد علی) - ۱۹۷۰، ۱۸۹۰، ۲۵۰

۲۱۳۰، ۱۹۹۰

فروریوس - ۲۶۰، ۲۵۰

فروغی (محمد علی) - ۱۹۷۰، ۱۸۹۰، ۲۵۰

۲۱۳۰، ۱۹۹۰

فلاطوری (عبد الجواد) - ۱۲۰۰، ۱۱۹۰، ۲۹۰

فیثا غورث - ۸۲۰

## ق

قزوینی (سراج) - ۲۹۰

قفطی - ۷۷۰، ۴۴۰، ۳۸۰، ۳۷۰، ۲۵۰

قونوی (صدر الدین) - ۱۳۲۰

کانت - ۲۱۳۰

الکتبی (زهیر) - ۱۹۱۰

کندی (یعقوب بن اسحاق) - ۳۰۰، ۲۹۰، ۲۶۰

۱۹۱۰، ۹۱۰، ۷۱۰

## ک

گالیه - ۸۷۰

گبلو - ۱۲۷۰، ۲۱۵۰

گلستانی (هاشم) - ۱۹۳۰، ۶۹۰

گنابادی (محمد پروین) - ۱۷۴۰



گیلانی (شیخ عبدالله) - ۱۰۸.

ل

لاک (جان) - ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۱۳، ۲۰۴.

م

مأمون (خلیفه عباسی) - ۲۶.

ماجد فخری - ۳۳.

متی (ابن یونس - ابوبشر) - ۱۰، ۲۶، ۴۷، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۵۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۵، ۷۶، ۸۰، ۸۲، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱.

۲۰۱، ۱۹۹، ۱۰۵.

محمد بن عبدالله بن مقفع - ۲۵.

محمد، خاتم النبیین (ص) - ۱۱۹.

مصطفوی (جلال) - ۱۹۷.

مقدسی (حافظ شمس الدین) - ۱۳۴.

مقریزی - ۱۷۴.

منصور (حسن) - ۱۸۹.

منصور (خلیفه عباسی) - ۲۵، ۲۶.

مولوی (جلال الدین) - ۹۶.

مهدوی (یحیی) - ۲۰۵.

میرداماد - ۱۹۷.

ن

نبهانی - ۱۳۳.

نعمت (شیخ عبدالله) - ۱۹، ۴۹.

نوبختی - ۲۹، ۴۵، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰.

۵۱، ۵۲، ۵۳، ۱۰۵.

نووی - ۳۵.

نیوتون - ۱۹۶.

ی

یافعی - ۱۳۳.

یحیی نحوی - ۲۶، ۹۹.

و

واسطی (عمادالدین) - ۱۳۳.

و.ت.ستیس - ۲۰۸، ۲۰۹.

و.د.روس - ۱۰۰.

ویل دورانت - ۱۹۶، ۱۹۷.

ه

هارون الرشید (خلیفه عباسی) - ۶۰.

هجویری - ۱۰۷.

هگل - ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳.

هیوم - ۲۰۸.

## فهرست آیات قرآن و احادیث و اشعار

- ۱- یا واهب العقل لك المحامد      الى جنابك انتهي المقاصد - ۹  
(منظومه سبزواری)
- ۲- فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه - ۱۴  
(سوره زمر، آیه ۱۸)
- ۳- الكلمه الحکمه ضاله المؤمن من فحيث وجدها فهو احق بها - ۱۴  
(صحيح ترمذی، حديث نبوی)  
(نهج البلاغه، کلام علوی)
- ۴- خذ الحکمه اني کانت - ۱۴  
(نهج البلاغه، کلام علوی)
- ۵- فخذ الحکمه ولو من اهل النفاق - ۱۴  
(سوره احزاب، آیه ۶۷)
- ۶- ربنا انا اطعنا سادتنا وکبرائنا فاضلونا السبيلا - ۱۴  
(سوره اسراء، آیه ۳۶)
- ۷- ولا تقف ما ليس لك به علم - ۱۴
- ۸- الفه الحکيم رسطا ليس      ميراث ذی القرنين، القدیس - ۱۵  
(منظومه سبزواری)
- ۹- وهذه آلاله علم المنطق      منه الى جل العلوم يرتقى  
ميراث ذی القرنين لما سالا      وزيره العالم حتى يعمل - ۱۵  
(منطق المشرقين ابن سينا)
- ۱۰- وما رأى الاديب فعلا " ناقصا "      ففي القضايا هو ربط خالصا - ۳۶  
(منظومه سبزواری)
- ۱۱- گل مسکر خمر وکل خمر حرام - ۳۴  
(صحيح مسلم، حديث نبوی)
- ۱۲- ولا ينبئك مثل خبير - ۳۸  
(سوره فاطر، آیه ۱۴)
- ۱۳- الشيخ الا شراقي ذوالفطانه      قضيه قصر في البثانه - ۴۲  
(منظومه سبزواری)

- ۱۴- فقل لمن يدعى في العلم فلسفه      حفظت شيئا " و غابت عنك اشياء - ۶۰  
(شعر از ابونواس)
- ۱۵- العلم في العالم مبثوث      و نحوه العاقل محثوث - ۶۳  
(شاعر، شناخته نشد)
- ۱۶- فلازم للفيلسوف المنطقي      ان ينظر اللفظ بوجه مطلق - ۹۴  
(منظومه سبزواری)
- ۱۷- آفتاب آمد دلیل آفتاب      گر دلالت باید از وی رو متاب - ۹۶  
(از جلال الدین مولوی)
- ۱۸- هر آنکس را که ایزد راه ننمود      ز استعمال منطق هیچ نگشود - ۱۰۱  
(از شبستری در گلشن راز)
- ۱۹- في المثل ذر في بقعه الامكان      ما لم يذده قائم البرهان - ۱۰۶  
(منظومه سبزواری)
- ۲۰- وهل بتوليد او اعداد ثبت      او بالتوافي عاده الله جرت  
والحق ان فاض من القدسي الصور      وانما اعداده من الفكر - ۱۱۳  
(منظومه سبزواری)
- ۲۱- مقدم چون پدر، تالی چو مادر      نتیجه هست فرزند، ای برادر - ۱۱۴  
(از شبستری در منظومه گلشن راز)
- ۲۲- اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء - ۱۴۲ (اعراف/ ۱۸۵) .
- ۲۳- قل انظروا ماذا في السموات والارض - ۱۴۲ (سوره یونس/ آیه ۱۴۲) .
- ۲۴- ان الوجود عارض لماهيه تصورا " واتحدا هويه - ۱۴۷ (منظومه سبزواری) .
- ۲۵- لصحه السلب على الكون فقط      ولافتقار حمليه الى الوسط - ۱۴۷  
(منظومه سبزواری)
- ۲۶- ذاتي شيء لم يكن معللا "      و كان ما يسبقه تعقلا " - ۱۴۹  
(منظومه سبزواری)
- ۲۷- تشریک جزئی لجزئی لما      یجمعهما فی الحکم تمثیلا " سما - ۱۶۶  
(منظومه سبزواری)
- ۲۸- قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدء الخلق - ۱۹۳ (سوره عنکبوت، آیه ۲۰۶)  
(تم ولواهب العقل الحمد بالانهاية)